This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

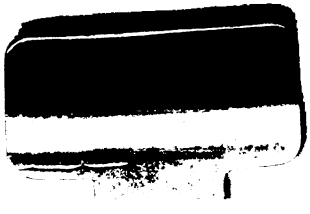
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Library
of the
University of Wisconsin



Die Philosophie

des

Salomon ibn Gabirol

dargestellt und erläutert

von

Dr. J. Guttmann,
Landrabbiner zu Hildesheim.

Göttingen,
Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag.
1889.

93644
FEB 26 1906
BCN
.S04
YG9

Vorwort.

Es mag vielleicht ein kühnes Unternehmen sein, mit einer wissenschaftlichen Arbeit vor die Oeffentlichkeit zu treten, die unwillkürlich zu einem Vergleich mit einer Leistung Salomon Munk's herausfordert, welcher ihr Zusammenhang mit einer der glücklichsten und bedeutsamsten Entdeckungen auf dem Gebiete der neueren jüdischen Wissenschaft noch einen ganz besonderen Glanz verliehen hat. Allein bei aller Bewunderung vor der Meisterschaft Munk's, die sich selbstverständlich auch in dieser Arbeit nicht verleugnet, habe ich doch, je eingehender ich mit derselben mich beschäftigt habe, mich der Ueberzeugung desto weniger verschliessen können, dass eine ausreichende Kenntniss der Gabirol'schen Philosophie sich aus ihr nicht gewinnen lasse. Der hebräische Auszug des Schemtob Falaquera, den Munk seiner Arbeit zu Grunde gelegt hat, bietet fast durchweg nur einzelne, abgerissene Sätze dar, die jedes inneren Zusammenhanges entbehren und aus denen es mir wenigstens, selbst unter Zuhülfenahme der freilich nicht sehr ausgiebigen Analyse, die Munk von dem Inhalt des Fons vitae giebt, nicht hat gelingen wollen, zu einem wirklichen Verständniss der Gabirol'schen Philosophie durchzudringen. Auch die Arbeit Seyerlen's war meines Erachtens nicht geeignet, diesem Mangel in wirksamer Weise abzuhelfen. Abgesehen davon, dass Seyerlen auf jede Untersuchung über die Quellen der Gabirol'schen Philosophie verzichtet hat, ist seine Darstellung, so sehr sie durch ihren tief eindringenden Scharfsinn das Verständniss nach mancher Richtung hin gefördert hat, doch mit dem Fehler behaftet, dass sich in ihr nirgends mit Sicherheit erkennen lässt, was dem Autor selbst und was der spekulativen Auffassung des Darstellers angehöre. Eine Vergleichung der Darstellungen des Gabirol'schen Systems bei Seyerlen und bei Munk ergiebt zudem, wie schon Haneberg bemerkt hat, so auffällige Abweichungen der einen von der anderen, dass der Leser sich einer gewissen Beunruhigung darüber nicht erwehren kann. Bei der hervorragenden Bedeutung, welche der Gabirol'schen Philosophie für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie zukommt, habe ich daher geglaubt, durch eine auf Grund der lateinischen Uebersetzung des Fons vitae unternommene, möglichst treue und vollständige Darstellung derselben dem auf

diesem Gebiete thätigen Forscherkreise einen nicht unwillkommenen Dienst zu leisten. Bis auf einige wenige Stellen, die als solche kenntlich gemacht sind, habe ich im Texte mich jedes Dazwischenredens enthalten und die von mir gegebenen Erläuterungen in die Anmerkungen verwiesen. Ob es mir gelungen ist, auch zur Erkenntniss der Quellen und der geschichtlichen Bezüge der Gabirol'schen Philosophie Einiges beizutragen, das zu beurtheilen muss ich dem sachkundigen Leser überlassen. Ich habe nur noch zu bemerken, dass ich die in dem Auszuge Falaquera's enthaltenen Stücke ihrem vollen Umfange nach und in fast wortgetreuer Uebersetzung in meine Darstellung mitaufgenommen habe. Es ist dies allerdings nicht gerade zum Vortheil der Darstellung geschehen, in die dadurch eine gewisse Schwerfälligkeit und Ungleichmässigkeit gekommen ist. Ich habe mir jedoch diesen Zwang trotzdem auferlegt, damit dem Leser das bisher zugänglich gemachte Material vollständig zu Gebote stehe und er in der Lage sei, sich über das Verhältniss des Falaquera'schen Auszuges zu dem Gesammtinhalt des Gabirol'schen Buches ein selbständiges Urtheil bilden zu können.

Hildesheim, im Juni 1889.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung . . . . . 1—6
I. Die philosophischen Schriften Gabirol's . . . . . 7—22
II. Die Quellen der Gabirol'schen Philosophie . . . . . 23—38
III. Ueber den Einfluss der Gabirol'schen Philosophie . . . . 39—65
Der erste Traktat . . . . . 66—78
Der zweite Traktat . . . . . 79—113
Der dritte Traktat . . . . . 114—169
Der vierte Traktat . . . . . 170—199
Der fünfte Traktat . . . . . 200—269
Register . . . . . 270—272

Einleitung.

Die Geschichte der jüdischen Litteratur in der spanisch-maurischen Periode, so überaus reich an wahrhaft glänzenden Erscheinungen, hat unter diesen keinen gefeierteren Namen aufzuweisen als den des Dichters und Philosophen Salomon ben Jehuda ibn Gabirol. So nebelhaft und schwankend in Folge der spärlichen und noch dazu nicht immer ganz zuverlässigen Nachrichten über seine äusseren Lebensumstände das geschichtliche Charakterbild Gabirol's sich uns darstellt [1]), in so scharf ausgeprägten und eigenartigen Zügen tritt aus der reichen Fülle der uns von ihm erhaltenen poetischen Schöpfungen seine dichterische Persönlichkeit uns entgegen [2]). Eine weltfremde und in sich gekehrte Natur,

---

[1]) Salomo ibn Gabirol (Abu-Ajjûb Sulaimân ibn Jachja ibn Dschabirul vgl. die Stelle aus der handschriftlichen Rhetorik und Poetik des Mose ibn Esra bei Munk Mélanges de Philosophie Juive et Arabe Paris 1859 S. 263 und Anhang S. 515) ist in Malaga geboren und hat im Jahre 1045 n. Ch. in Saragossa, wo er seine Erziehung genossen, die ethische Schrift תיקון מדות הנפש „Veredlung der Eigenschaften der Seele" verfasst. Das sind die beiden einzigen sicher bezeugten Daten aus Gabirol's Leben. Nach der Angabe in Abraham Zacuto's Jochasin (ed. Filipowsky London 1857) S. 217 wäre Gabirol im Jahre 1070 in Valencia gestorben. Ein höheres Alter hat Gabirol aller Wahrscheinlichkeit nach nicht erreicht, die Angabe des Makamendichters Jehuda ben Salomon Alcharisi, dass er im Alter von 29 Jahren gestorben sei, wird jedoch fast allgemein als irrthümlich angefochten (vgl. S. D. Luzzatto in der Zeitschrift Orient 1840 S. 491; Senior Sachs Hatechija 1850—57 II. Heft S. 86 ff.; Munk a. a. O. S. 155 ff.; Kämpf Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter Prag 1858 I. Band, S. 155; Grätz Geschichte der Juden VI[1] S. 419 ff.). Neuerdings ist zwar Neubauer (Frankel-Grätz Monatsschrift B. XXXVI S. 419 ff.) für die Angabe Alcharisi's, die ihrerseits auf Mose ibn Esra zurückgeht, in die Schranken getreten, allein meiner Ansicht nach ist die Frage auch durch ihn noch immer nicht ihrer endgiltigen Entscheidung entgegengeführt worden.

[2]) Eine Sammlung der nichtreligiösen Dichtungen Gabirol's hat Leopold Dukes (Schire Schlomo Hannover 1858) und den ersten Theil einer Sammlung der religiösen Dichtungen hat Senior Sachs (שירי השיריים אשר לרשבג lat. Titel: Carmina sancta Salomonis ibn Gabirol etc. Paris 1868) herausge-

die schon an sich zu schwermuthsvoller Auffassung des Lebens hinneigte, ist Gabirol, früh vereinsamt [1]) und herben Erfahrungen ausgesetzt [2]), gewissermassen zum Dichter des Weltschmerzes in der jüdischen Poesie geworden, welcher der unbefriedigten Sehnsucht seines hochfliegenden Geistes, der tiefen Zerrissenheit seiner Seele, dem Leid und Jammer dieses Erdenlebens in oft gar herzergreifenden Tönen und in bisher noch nicht vernommenen Weisen [3]) Ausdruck giebt. Das Weltleben oder die Natur ist für den Menschen eine Fessel; durch das Wissen und das Thun soll die Seele des Menschen aus den Banden der Natur befreit und von der Trübung und Verdunkelung ihres ursprünglichen Wesens geläutert werden, um sich zu einer höheren Welt aufzuschwingen, wo sie ihre wahre Heimath hat. In dieser Anschauung, die Gabirol an die Spitze seiner philosophischen Betrachtungen stellt [4]), spiegelt sich die Grundstimmung seiner Seele wieder, die uns auch aus seinen Gedichten weltlichen wie religiösen Inhalts überall entgegentritt. Wenn dieser schwermüthige Zug in den nichtreligiösen Dichtungen Gabirol's sich nicht selten bis zu bitterster Welt- und Menschenverachtung steigert, so verleiht er dagegen seinen religiösen Dichtungen, wo die Seele aus dem Schattenreich der Vergänglichkeit sich in das lichte Reich der himmlischen Ideale flüchtet und der Schmerz über die Eitelkeit und Nichtigkeit dieses Erdenlebens in dem Glauben an die ewigen Wahrheiten des Menschenherzens seine Linderung findet, neben der sie auszeichnenden Gedankenfülle eine so tiefe Innigkeit, eine solche Gluth und Wärme der Empfindung, dass sie auf jedes religiös gestimmte Gemüth noch heute die ergreifendste Wirkung ausüben, wie sie seit Jahrhunderten neben den Gesängen des Jehuda ha-

---

geben. Ueber die Dichtungen Gabirol's haben geschrieben: Kämpf a. a. O. I, S. 167—187. II, S. 198—208; Abraham Geiger Salomo Gabirol und seine Dichtungen Leipzig 1867; über die religiösen Dichtungen: Michael Sachs Die religiöse Poesie der Juden in Spanien Berlin 1845 S. 213 - 248; L. Zunz Die synagogale Poesie des Mittelalters Berlin 1855 S. 222—235 und Literaturgeschichte der synagogalen Poesie Berlin 1865 S. 187—194. S. 411. S. 588; Luzzatto טל אורות herausgegeben von Eisig Gräber Przemyzl 1881. Einzelne seiner Gedichte sind von M. Sachs, Kämpf, Zunz und Geiger übersetzt worden.

[1]) Vgl. Dukes a. a. O. S. 5 in dem Gedichte אל נפשו; Gavison עומר השכחה S. 24a; Geiger a. a. O. S. 39.

[2]) Am Schmerzlichsten traf ihn der Tod seines Beschützers Jekuthiel. Vgl. über denselben Grätz in Frankel's Monatschrift VIII, S. 454 ff.; Geiger in der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft XIII, S. 514; L. Löw in der (hebr.) Zeitschrift Kerem Chemed IX, S. 72.

[3]) Vgl. Mose ibn Esra bei Munk Mélanges S. 264; Zunz Die synagogale Poesie S. 216; S. Sachs Hatechija II, S. 24.

[4]) Vgl. Munk a. a. O. hebr. Theil (Falaquera's Auszug aus dem Mekor Chajim) I, § 2.

Lewi einen bevorzugten Platz im jüdischen Gebetritual behauptet haben.

Allein darin von der harmonisch ausgeglichenen, sich als Denker und Dichter überall gleich bleibenden Persönlichkeit seines um ein Menschenalter jüngeren Genossen durchaus verschieden, hat Salomon ibn Gabirol als philosophischer Schriftsteller eine Richtung eingeschlagen, die sich von den in seinen religiösen Dichtungen verherrlichten Grundlehren des Judenthums soweit entfernt, dass man in dem durch die Verstümmelung seines Namens unkenntlich gemachten Autor seines philosophischen Hauptwerkes wohl einen Bekenner des Islam oder gar einen arabischen Christen, aber niemals einen Angehörigen des Judenthums vermuthet hat [1]). Ob Haneberg die Bedeutung Gabirol's als Philosoph nicht zu hoch und die seiner jüdischen Mitbewerber auf dem Gebiete philosophischer Forschung nicht zu niedrig anschlägt, wenn er das Urtheil abgiebt, dass das Judenthum Gabirol seinen einzigen Philosophen nennen durfte, bis Spinoza kam [2]), das mag der Beurtheilung eines Jeden überlassen bleiben, der sich mit der Litteratur der jüdischen Religionsphilosophie auch nur einigermassen vertraut gemacht hat. Soviel aber scheint mir an dieser Behauptung doch richtig zu sein, dass die Philosophie des Gabirol gleich der des Spinoza mehr der allgemeinen Geschichte der Philosophie als der Geschichte der jüdischen Philosophie angehöre, denn als philosophischer Denker steht Gabirol dem Judenthum kaum weniger fern, als dies bekanntermassen bei Spinoza der Fall ist. Was aber den geschichtlichen Einfluss der Gabirol'schen Philosophie betrifft, so ist es, um ein noch näher liegendes Beispiel zu wählen, Gabirol, dem jüdischen Fortbildner der neuplatonischen Philosophie, darin ähnlich ergangen wie dem jüdischen Alexandriner Philo, der ja gewissermassen als der Vorläufer des Neuplatonismus anzusehen ist. Gleich der Philosophie des Philo hat auch die Gabirol'sche Philosophie ausserhalb des Judenthums einen viel nachhaltigeren und tiefer gehenden Einfluss als innerhalb des Judenthums ausgeübt. Die Spuren beider treten uns vorzugsweise im Christenthum entgegen; wie die philonische Lehre auf die Litteratur des Urchristenthums, so hat die Lehre des Gabirol in bedeutsamer Weise auf die christliche Scholastik des Mittelalters eingewirkt. Bei Gabirol aber muss die wenig günstige

---

[1]) Für einen Araber hat man den Verfasser des Fons vitae bekanntlich bis auf die neueste Zeit gehalten und erst durch Salomon Munk ist die Identität des angeblich arabischen Philosophen Avicebron mit dem jüdischen Dichter Salomon ibn Gabirol festgestellt worden. Einen arabischen Christen hat in Avicebron der Scholastiker Wilhelm von Auvergne vermuthet (vgl. weiter: Ueber den Einfluss der Gabirol'schen Philosophie). cs [2]) Vgl. Sitzungsberichte der Königl. bayerisch. Akademie der Wissenhaften (philosophisch-philologische Klasse) 1866, S. 98.

Aufnahme, die seine Philosophie in jüdischen Kreisen gefunden hat, und die frühzeitige Vergessenheit, in welche sie hier gerathen ist, uns noch viel naturgemässer und gerechtfertigter als selbst bei Philo erscheinen. Wenn auch Philo durch die Aufnahme zahlreicher, mit dem Geiste des Judenthumes unvereinbarer Elemente aus dem Bereiche der griechischen Philosophie eine Richtung eingeschlagen hat, auf der das Judenthum ihm nicht folgen konnte, ohne von der Gefahr einer inneren Zersetzung und Selbstauflösung bedroht zu werden, so hat er es doch in dem guten Glauben, über den Standpunkt des Judenthums nicht hinausgegangen zu sein, seinerseits an den ernstlichsten Bemühungen nicht fehlen lassen, das aus der Fremde Entlehnte dem Geiste des Judenthumes anzupassen, oder vielmehr auf dem Wege der allegorischen Schriftauslegung die Identität zwischen den Lehren der Bibel und denen der griechischen Philosophen nachzuweisen. Gabirol hingegen trägt seine dem Judenthum in den wesentlichsten Punkten zuwiderlaufende philosophische Weltanschauung vor, ohne auch nur im Geringsten das Bedürfniss zu verrathen, dieselbe mit seinen religiösen Ueberzeugungen irgendwie in Einklang zu setzen. Schon Abraham ibn Daud hat dies ganz richtig herausgefühlt, wenn er in seiner bekannten Kritik der Philosophie Gabirol's gegen denselben in erster Reihe den Vorwurf erhebt, dass er sich in seinem Mekor Chajim von dem ausschliesslichen Interesse für ein bestimmtes philosophisches Problem habe leiten lassen, ohne auf die Lehren seiner besonderen Glaubensgemeinschaft irgendwelche Rücksicht zu nehmen [1]). Es ist nur ein Zeugniss dafür, dass Gabirol sich dieses seines Verhaltens dem Judenthume gegenüber vollkommen bewusst gewesen sei, wenn er in seinem philosophischen Hauptwerk darauf verzichtet hat, die von ihm vorgetragenen Lehren in der Weise, wie es vor ihm Saadia gethan hat und wie er selber es in seiner Darstellung der Ethik thut, mit Aussprüchen aus der Bibel oder der talmudischen Litteratur zu belegen [2]). Wer die Kunstfertigkeit der philosophi-

---

[1]) Vgl. A. b. D's Emunah Ramah (herausgegeben und übersetzt von S. Weil Frankfurt a. M. 1852) S. 2. Deutsch. Uebers. S. 3.

[2]) Dass Gabirol des Talmuds nicht ganz unkundig gewesen sei, lässt sich bei dem in jüdischen Kreisen damals üblich gewesenen Bildungsgang ohne Weiteres voraussetzen, wie es auch aus einzelnen seiner Gedichte, besonders aus den von ihm für das Wochenfest verfassten Asharot, hervorgeht, wenn auch Maimonides in der Einleitung zum „Buche der Gesetze" von den Verstössen spricht, welche die Dichter der Asharot gegen die jüdische Gesetzeskunde begingen, weil sie „Dichter und nicht talmudische Gelehrte" seien und sich in der Aufzählung der Gesetze blindlings von den Halachot gedolot leiten liessen. Die Vermuthung von Senior Sachs (Hatechija I, S. 4), dass an der betreffenden Stelle bei Maimonides unter רבנים (nach der Uebersetzung des Mose ibn Tibbon) nicht talmudische Gelehrte sondern Philosophen zu verstehen seien, erweist sich nach

schen Schriftauslegung, wie sie bei jüdischen und nichtjüdischen Schriftstellern des Mittelalters üblich ist, auch nur einigermassen kennt, der wird daran nicht zweifeln, dass es Gabirol, der sich in einigen uns erhaltenen Proben seiner Schriftauslegung noch dazu als ein gewandter Allegorist bewährt [1]), sicherlich nicht schwer gefallen wäre, dem biblischen Schriftthum auch für seine neuplatonischen Anschauungen die erwünschte Bestätigung zu entlocken. So mag es immerhin als ein Beweis seines schriftstellerischen Muthes angesehen werden, dass er es verschmäht hat, durch die Anwendung eines solchen Kunstgriffs den Leser seines Buches über die Tendenz desselben täuschen zu wollen und sich mit dem Deckmantel der Gläubigkeit gegen etwaige Angriffe zu schützen. Vielleicht aber hat Gabirol auch gehofft, durch eine solche jeder konfessionellen Färbung entkleidete Darstellung seiner Philosophie in nichtjüdischen Kreisen leichter Eingang zu verschaffen.

Wie dem aber auch sein mag, wir stehen hier vor einer der räthselhaftesten Erscheinungen, welche die Geschichte der jüdischen Litteratur uns darbietet. Derselbe Mann, der sich uns in seinen Dichtungen als eine so tief religiös gestimmte Natur, als ein so glaubensinniger Bekenner des Judenthums darstellt, hat sich als Philosoph mit einer Unerschrockenheit, die zwar den Denker ehrt, den religiösen Charakter aber zu verdächtigen geeignet ist, zu einem Standpunkt bekannt, der nicht nur mit den Lehren des Judenthums, sondern fast mit jeder positiven religiösen Ueberzeugung unvereinbar erscheint. Es ist die Emanationslehre der neuplatonischen Philosophie, welche die Grundanschauung bildet, auf der das System der Gabirol'schen Philosophie sich aufbaut. Mit der Anerkennung dieser Lehre aber hat Gabirol sich auf den Boden einer pantheistischen Weltanschauung gestellt, die auf der einen Seite, indem sie das Endliche mit einer gewissen Naturnothwendigkeit aus dem Unendlichen hervorgehen lässt, eine freie Schöpferthätigkeit Gottes ausschliesst, und auf der anderen Seite wieder, indem sie alles endliche Sein nur als ein Entwicklungsmoment des Unendlichen, als eine aus dem Wesen Gottes sich vollziehende Emanation begreift, die selbständige Existenz des Endlichen aufhebt und dasselbe nur noch als eine vorübergehende

---

dem jetzt vorliegenden arab. Text der maimonidischen Schrift (ed. Moïse Bloch Paris 1888) und der hebr. Uebersetzung des Salomon ben Josef ibn Ajub als unbegründet; letztere (vgl. Peritz Das Buch der Gesetze Leipziger Inauguraldissertation 1881) giebt die Stelle mit den Worten: כי הם פייטים לא תלמודיים wieder. Vgl. auch Gutachtensammlung des David ben Simri III. Theil (gedr. in Fürth) No. 645; Kaufmann Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie, Gotha 1877, S. 450 Anmerk. 137.

[1]) Vgl. weiter: die philosophischen Schriften Gabirol's.

Erscheinungsform des Göttlichen gelten lässt. Allerdings hat Gabirol den Versuch gemacht, sich diesem eisernen Zwang der pantheistischen Weltanschauung zu entziehen und trotz der Naturnothwendigkeit, mit welcher der Weltprocess in einer Reihe aufeinander folgender Emanationen vor sich geht, in seinem System auch noch für eine freie Schöpferthätigkeit Gottes Raum zu gewinnen. Das wenigstens ist die Tendenz, der eine der originellsten Leistungen der Gabirol'schen Philosophie, die Lehre vom Willen, ihre Entstehung verdankt. Allein durch eine solche leichte Umbiegung der letzten und höchsten Begriffe können die unerbittlichen Konsequenzen, die sich aus einem von Grund auf pantheistisch angelegten System ergeben, nicht mehr beseitigt werden, und so ist es auch Gabirol nicht gelungen, durch die Einschiebung des Willens und die demselben zugewiesene Aufgabe, die Vermittlung zwischen dem absoluten Sein Gottes und dem bedingten Sein der geschaffenen Substanzen herzustellen, den pantheistischen Grundcharakter seiner Philosophie zu überwinden. An die Stelle des lebensvollen Gottesgedankens, wie ihn das religiöse Bewusstsein fordert, ist bei ihm als oberstes Princip eine differenzlose Substanz getreten, der er zwar, um seinen monotheistischen Standpunkt zu wahren, den Namen Gottes beilegt, die aber, nachdem sie den Willen aus sich entlassen und als Substrat für dessen Wirksamkeit allenfalls noch die Materie gesetzt hat, vollständig zurücktritt und für den weiteren Verlauf des Weltprocesses kaum noch in Betracht kommt. Sollte Gabirol sich der Konsequenzen, die sich aus seiner philosophischen Weltanschauung für seine religiöse Ueberzeugung ergeben mussten, gar nicht bewusst geworden sein? Fast möchte man auf diesen Gedanken kommen, wenn man sieht, mit welcher Unbefangenheit er die Grundzüge seiner Philosophie, dieselben freilich mehr andeutend als ausführend, in die religiösen Betrachtungen seines so tief empfundenen Hymnus „die Königskrone" hineinverflochten hat [1]). Und doch würden wir dem Manne, dem Niemand das Zeugniss eines ungewöhnlich energischen Denkers versagen kann, in seiner philosophischen Ehre zu nahe treten, wenn wir ihn einer solchen Gedankenlosigkeit fähig hielten. Wären wir über das Leben Gabirol's und über die Bedingungen, unter denen seine geistige Entwicklung sich vollzogen hat, eingehender unterrichtet, als dies leider der Fall ist, so würden wir vielleicht daraus eine Erklärung für die Zwiespältigkeit seines Wesens als Dichter und Denker haben gewinnen können. So aber stehen wir hier vor einem psychologischen Räthsel, auf dessen Lösung wir wohl für alle Zeit werden verzichten müssen.

[1]) Vgl. weiter: die philosophischen Schriften Gabirol's.

I. Die philosophischen Schriften Gabirol's.

Durch die ebenso bedeutsame wie überraschende Entdeckung Salomon Munk's, dass der in der christlichen Philosophie des Mittelalters so vielgenannte Avicebron mit dem berühmten jüdischen Dichter Salomon ibn Gabirol identisch sei [1]), und durch die später gleichfalls von Munk ausgegangene Veröffentlichung des hebräischen Auszugs, welchen Schemtob ibn Falaquera aus dem philosophischen Hauptwerk Gabirols, der „Lebensquelle" veranstaltet hat [2]), ist Gabirol der ihm nunmehr unbestrittene Platz in

---

[1]) Die erste Kunde von dieser merkwürdigen Entdeckung, auf die er durch eine Vergleichung des von ihm aufgefundenen Auszugs des Schemtob Falaquera mit den Citaten aus dem Fons vitae des Avicebron bei den Scholastikern gekommen war, hat Munk im Literaturblatt des Orients (herausgegeben von Julius Fürst) Leipzig 1846 Nr. 46 gegeben (vgl. auch H. Ritter in den Göttinger gelehrt. Anzeigen vom 17. April 1847). Was die Verstümmelung des Namens betrifft, so hat derselbe die Form: Avicebron oder Avicembron erst bei den Scholastikern angenommen. In der Nachschrift zu der lat. Uebersetzung des Fons vitae lautet er Avencebrol, was der Form Abn-Gebirol noch ziemlich nahe kommt. Wir haben uns die jetzt üblichere Schreibart: Gabirol angeeignet.

[2]) Der von Munk aus einer Handschrift der Bibliotheque imperiale zu Paris (ancien fonds Nr. 239 fol. 146b bis 159b) in seinen Mélanges veröffentlichte (Hebr. Theil 36 Bl.) und mit einer Uebersetzung und Erklärung (das. S. 5—148) versehene Auszug hat die Aufschrift: לקוטים מן ספר מקור חיים לר' שלמה זל בן גבירול אשר לקטם והעתיקם מלשון ערב ללשון עבר החכם ר' שם טוב זל בן פלקירא. Eine kleine Vorrede, auf die wir noch zurückkommen, geht der Arbeit Falaqueras voran. Dieselbe ist eigentlich kein Auszug sondern eine den heute üblichen „Lichtstrahlen" vergleichbare Auswahl von Stellen aus Gabirol's Lebensquelle, denn sie bietet nicht, wie Kaufmann anzunehmen scheint (Attributenlehre S. 97 Anmerk. 4) eine zusammenfassende Bearbeitung des Gabirol'schen Buches sondern eine das Original mit peinlichster Genauigkeit wiedergebende Uebersetzung einzelner Stellen. In der von ihm getroffenen Auswahl hat Falaquera sich offenbar von dem Gesichtspunkt leiten lassen, nur diejenigen Stellen aufzunehmen, in denen der Fluss der vorangegangenen Diskussion sich gewissermassen zu einem dogmatischen Satze verdichtet hat; auf den Zusammenhang nimmt er dabei nicht die geringste Rücksicht. Der eine Satz ist der Hauptuntersuchung, der unmittelbar darauf folgende einer der bei Gabirol so häufig dazwischentretenden Nebenuntersuchungen entnommen;

der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie angewiesen worden [1]). Dem uns noch in einer vollständigen lateinischen Ueber-

---

der eine (wie z. B. III, § 24) gehört der Frage des Schülers und der darauf folgende (III, § 25—26) der Antwort des Lehrers an. Ein merkwürdiges Beispiel bietet das Stück III, § 27. Die ersten Zeilen desselben bis zu den Worten הנושא הכל (S. 14a, Z. 11 v. u.) bildet den Abschluss des zweiten Theiles des zweiten Beweises für die Existenz der intelligibelen Substanzen; das Folgende ist der Anfang eines neuen Beweises, des Beweises secundum ordinem resolutionis. Ebenso verhält es sich auch mit V, § 32. Der Anfang dieses Stückes bis zu den Worten הדבר והפכו ist der Schluss der Untersuchung über das Quare der Materie und der Form, während das Weitere eine neue Frage behandelt, der in der lat. Uebersetzung sogar noch eine andere vorangeht. Im Uebrigen ist mir nicht bekannt, ob die Absätze wirklich von Falaquera oder erst von Munk herrühren. — Einige Stücke sind bei Falaquera versetzt. So z. B. gehört I, § 5 zwischen I, § 2 und I, § 3; III, § 8—11 gehören hinter III, § 31; ebenso sind V, § 3 und V, § 4 umgestellt und V, § 12 gehört hinter V, § 7. Neubauer spricht, allerdings mit einiger Vorsicht, die Vermuthung aus, dass es vielleicht noch eine zweite hebr. Uebersetzung der Lebensquelle gegeben habe und zwar auf Grund folgender Thatsache. In einem Mskpt. der Bodlejana (Nr. 2187, 2 des Neubauer'schen Katalogs), das einen im Jahre 1320 (4080 a. m, bei Neubauer falsch 1322) von Hezekia ben Chalafta הצרמיל verfassten Kommentar zu dem (logischen) Traktat des Petrus Hispanus enthält, findet sich die Stelle: אבל שם אינו מושג בנפשו לא בצד מן חצדדים לפי אבי שומרון בספר מעין חיים (Revue des Études Juives B. X, S. 272). Offenbar hat jedoch der Schreiber dieser Worte von Gabirol gar Nichts gewusst, sondern den Avicebron nur aus den Anführungen bei den Scholastikern gekannt und den lat. Titel Fons vitae selbständig mit מעין חיים wiedergegeben.

[1]) Ueber die Philosophie des Avicebron haben vor der Munk'schen Entdeckung gehandelt: Degerando Histoire comparée des systemes de Philosophie B. IV, S. 241 ff.; Ritter, Geschichte der Philosophie B. VIII, S. 94 ff.; Hauréau De la philosophie scolastique B. I, S. 371 ff. Die erste quellenmässige Darstellung des Gabirol'schen Systems hat Munk in den die jüdische Philosophie behandelnden Artikeln des Dictionnaire des sciences philosophiques gegeben, die dann gesammelt und erweitert als besondere Schrift (La philosophie chez les Juifs Paris 1849) erschienen sind. Diese Schrift hat B. Beer in's Deutsche übersetzt und mit werthvollen Anmerkungen bereichert (Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden Leipzig 1852). Auf Grund dieser Munk'schen Darstellung hat dann H. Ritter (Die christliche Philosophie, Göttingen 1858, B. I, S. 610 ff.) Gabirol in die Geschichte der Philosophie eingeführt. Eine zweite und eingehendere Darstellung der Philosophie Gabirol's, ihrer Quellen und ihres geschichtlichen Einflusses hat Munk in den Mélanges (1857—1859) gegeben. Unabhängig von Munk, auf dessen Arbeit er, nachträglich durch Hauréau aufmerksam gemacht, nicht weiter eingegangen ist, hat Seyerlen auf Grund der von ihm aufgefundenen Handschrift des Fons vitae in der Bibliotheque Mazarine in den Theologischen Jahrbüchern von Baur und Zeller (Tübingen 1856 und 1857) eine ausführliche und mitunter tief eindringende, aber nur zu sehr mit eigener Spekulation durchsetzte Darstellung der Avicebron'schen Philosophie gegeben. Nach Erscheinen des ersten Theils der Mélanges hat M. Joël auf Grund dieser und der Seyerlen'schen Darstellung eine die Abhängigkeit

setzung erhaltenen Werke [1]), dessen arabisches Original jedoch bisher nicht wieder aufgefunden worden ist, hat Gabirol die allerdings nicht gerade künstlerisch durchgeführte Form eines Dialogs zwischen einem Lehrer und seinem Schüler gegeben [2]). In dieser

---

Gabirol's von der neuplatonischen Philosophie mit tiefer Sachkenntniss nachweisende Abhandlung veröffentlicht (Frankel's Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums B. VI, VII und VIII, wiederabgedruckt in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie, Breslau 1878 vgl. auch die Recension des zweiten Theils der Mélanges in Frankel's Monatsschrift B. IX, S. 35 ff.). Seitdem ist Gabirol's Philosophie von allen Darstellern der jüdischen Geschichte und der Philosophie des Mittelalters in gebührender Weise gewürdigt worden. Ueber einzelne Punkte des Gabirol'schen Systems und über seinen geschichtlichen Einfluss hat S. Sachs (Hatechija u. a. O.), über das „Verhältniss des Ibn-Gabirol zu der Encyclopädie der Ichwân uç çafâ" (Lautere Brüder) hat Haneberg (in den Sitzungsberichten der Kgl. Baierisch. Akademie der Wissenschaften, 1866, S. 73—102) und über die Attributenlehre Gabirol's Kaufmann (Gesch. d. Attributenlehre S. 95—115) gehandelt. Eine Abhandlung: Ibn Gebirol and his influence apon Sholastic Philosophy ist (London 1865) von H. Adler, eine Inauguraldissertation: Salomo ben Gebirol als Philosoph und Förderer der Kabbala von D. Stössel (Leipzig 1881) und eine Abhandlung Ibn Gebirol en zijne Godsleer von P. J. Müller (Holländische Theol. Studien 1888) erschienen.

[1]) Von der lat. Uebersetzung der Lebensquelle sind bis jetzt drei Handschriften bekannt: 1) das auch noch mehrere andere philosophische Schriften enthaltende Pariser Manuskript Fonds St. Victor Nr. 32 (Fol. 161b bis 228b), das, überaus fehlerhaft, von Munk vielfach benutzt wurde. Die Schrift des Avicebron hat in diesem Mskpt., worauf mich Herr D. Simonsen als auf eine ihm von Prof. Freudenthal gewordene Mittheilung aufmerksam gemacht hat, schon Victor Cousin (Fragments Philosophiques IV. Édition, 1847, II, S. 333) aufgefunden. 2) Das von Seyerlen aufgefundene, gleichfalls noch mehrere andere Schriften enthaltende Mskpt. der Bibliotheque Mazarine (Fonds latin Nr. 16613, Sorbonne Nr. 1793, Fol. 33a col. 1 bis 79a col. 2). Dieses Mskpt., das einen, wenn auch noch immer nicht korrekten, so doch bei Weitem besseren Text als das erstgenannte darbietet, ist von Munk nachträglich für einzelne Stellen (Additions et Rectifications Mélanges S. 528 ff.) zu Rathe gezogen worden. Ich habe mir von diesem Mskpt. eine Abschrift anfertigen lassen, die ich in der vorliegenden Arbeit benutze. Seyerlen giebt den Text nicht immer wortgetreu wieder. 3) Eine Handschrift in der Bibliotheca Colombina zu Sevilla Z. Nr. 436—44 (vgl. Kaufmann in der Revue des Études Juives B. VI, S. 312 nach Menendez Pelayo Hist. de los heterodoxos espanoles I, 398).

[2]) Als schriftstellerische Komposition betrachtet, ist das Fons vitae eine Nichts weniger als hervorragende Leistung. Abgesehen von einigen wenigen Stellen, besonders denjenigen, wo von dem schon an sich einen poetischeren und schwungvolleren Ausdruck erheischenden Mysterium des Willens die Rede ist, an denen die Darstellung durch anschauliche Bilder einen gewissen dichterischen Reiz gewinnt, ist dieselbe so schwerfällig und ermüdend, wie man sie von einem so ausgezeichneten Dichter am Wenigsten erwarten sollte. Die schon von Abraham ibn Daud zwar hart, aber nicht unverdient getadelte Weitschweifigkeit in der Darstellung, die bis zum Ueberdruss sich wiederholende Ausführung derselben, auf grundlosen Vor-

Schrift will Gabirol aber nur einen Theil seines Gedankensystems niedergelegt haben. Die ganze Wissenschaft nämlich zerfällt nach ihm in drei Theile: 1) in die Wissenschaft von Materie und Form, 2) in die Wissenschaft vom Willen und 3) in die Wissenschaft vom ersten Wesen [1]). Von diesen drei Theilen der Wissenschaft ist, wie Gabirol ausdrücklich bemerkt, in der „Lebensquelle" nur der erste Theil eingehender behandelt worden [2]). Und in der That bildet die Lehre von Materie und Form in unserem Buche den Hauptgegenstand der Untersuchung, während die Lehre vom Willen und die Lehre von Gott in ihm nur insoweit berücksichtigt werden, als es die Untersuchung über jene beiden konstitutiven Principien alles geschaffenen Seins unbedingt erfordert. Auf eine mit der Lehre vom Willen im Zusammenhang stehende Frage des Schülers entgegnet der Lehrer, dass es nicht die Aufgabe dieses Buches sei, in eine Erörterung der schwierigen, auf die Wissenschaft vom Willen bezüglichen Fragen einzutreten [3]). Ebenso lehnt er es ab, dem Schüler die Lehre von der Schöpfung auseinanderzusetzen, weil dies nur im Zusammenhang mit der Wissenschaft vom Willen geschehen könne, die aber als der erhabenste und subtilste Theil der Wissenschaft die eingehendste Untersuchung erfordere. Indem er dann die Probleme näher bezeichnet, mit denen die Wissenschaft vom Willen es zu thun habe, verweist er den Schüler auf eine von ihm unter dem Titel: Origo

---

aussetzungen beruhenden Argumente machen fast den Eindruck, als ob wir es hier mit einer als Vorarbeit sorglos hingeworfenen Niederschrift und nicht mit einem ausgefeilten, zur Veröffentlichung bestimmten Buche zu thun hätten.

[1]) Fons vitae (Mskpt. Mazur.) Fol. 34a: Partes scientiae omnis tres sunt: scientia de materia et forma et scientia de voluntate et scientia de essentia prima (vgl. Falaquera's Auszug I, § 3; V, § 1).

[2]) Fol. 77a: Origines scientiae et radices ejus tres sunt: prima earum est scientia de materia et forma et haec est illa pars scientiae, quam inquisivimus usque modo a principio, secunda est scientia de verbo agente, i. e. voluntate, tertia est scientia de essentia prima, sicut didicisti in primis; si ergo potueris attingere ad has tres scientias universales, jam comprehendisti et cognovisti omnia, secundum quod possibile est intelligentiae humanae, et post has tres scientias non restabit tibi aliquod inquirendum, quia totum continetur in illis et refertur ad illas (vgl. V, § 56). So bemerkt Gabirol auch noch an mehreren anderen Stellen, dass das eigentliche Thema dieses Buches die Untersuchung über Materie und Form sei, z. B. am Anfang des vierten Traktats: Sed incipiamus in hoc tractatu quarto contemplari materiam et formam, de quibus est nostra intentio. Damit mag wohl auch zusammenhängen, was Albertus Magnus berichtet (De intellectu et intelligibili liber I tract. 1 Cap. 6): Ex quo constat mentitum esse, qui scripsit librum fontis vitae, quem quidam de materia et forma vocant. In dem Inhaltsverzeichniss des Mskpts. der Biblioth. Mazar. wird unser Buch unter dem Titel: De materia universali angeführt.

[3]) Fol. 77b: Non est haec intentio de eo, in cujus via sumus, quia hoc est difficilius de scientia voluntatis.

largitatis et causa essendi verfasste Schrift, in der er diese Wissenschaft abgehandelt habe. Demnach hätte Gabirol vor dem Fons vitae eine besondere Schrift über die Lehre vom Willen verfasst, die aber merkwürdiger Weise in der gesammten jüdischen wie nichtjüdischen Litteratur nirgendwo auch nur mit einem einzigen Worte erwähnt wird. Eine getreue Inhaltsangabe der in dieser vermuthlich früh verloren gegangenen Schrift erörterten Fragen dürfte uns in der Skizze aufbewahrt sein, die Gabirol an der angeführten Stelle von der Wissenschaft des Willens entwirft. Die Wissenschaft des Willens, so sagt er, wird, nachdem der Beweis für die Existenz des Willens erbracht worden ist, das Wesen desselben darzulegen, sie wird zu zeigen haben, was der Wille ist und bis wohin er sich erstreckt, welches seine Wirkung ist, inwiefern er von der ersten Einheit getrennt und inwiefern er mit dieser verbunden ist, worin der Unterschied zwischen ihm und der Materie und der Form besteht, wie seine Eindrücke und Wirkungen in den geistigen und in den körperlichen Substanzen hervortreten, wie die Weisheit (d. i. der Wille) wirkt und schafft, die Grenzen ihrer Ordnungen und die Gleichmässigkeit ihrer Bewegungen, wo ihre Bewegung aufhört und ihr Lauf stille steht, wo sie zur Erscheinung kommt und wo sie verborgen bleibt, welcher Art die von ihr ausgehende Form ist, bevor sie in die Erscheinung tritt, und welcher Art, nachdem sie in die Erscheinung getreten ist, und so noch manches Andere, wovon in unserer bisherigen Untersuchung noch nicht die Rede war [1]). Nach den letztangeführten Worten scheint es aller-

---

[1]) Wir geben diese wichtige Stelle hier im Zusammenhange wieder (V. Traktat Fol. 78a col. 1): — D — Jam docuisti me scientiam de materia et forma et voluntate, secundum quod capax fui hujus disciplinae et secundum quod vidisti me esse perceptibilem scientiae de voluntate; ergo doce me scientiam de creatione quam mihi possibile est scire et da mihi exemplum, quomodo creator altus et sanctus creavit esse compositum ex materia et forma, ut sit in hoc auxilium ad erigendum me ad scientiam ejus, quod est ultra materiam et formam. — M — Non oportuit, ut hoc quod occurrit inter nos, credas posse sufficere tibi ad habendam scientiam voluntatis, quia sermo de voluntate prolixus est et quia perfectio sapientiae est scientia de voluntate, quia voluntas est origo formae intelligentiae, quae est sapientia perfecta quasi scientia agendi et patiendi, quae diffusa sunt in omnibus substantiis, et intelligere quid sunt et quales sunt et quare sunt et cetera, quae accidunt eis, non elicitur nisi ex scientia voluntatis, quia ipsa est agens totum et movens totum. — D — Ergo quid consulis quaerere de scientia voluntatis, postquam novi scientiam materiae et formae? — M — Oportet, ut supersedeas ab inquisitione scientiae de voluntate longo tempore eo quod omnis scientia non est nisi in illa; ergo non oportet tantum intendere in aliqua scientiarum quantum in scientia de voluntate, quia est sublimis et lata et subtilis et opera ejus multa et actiones diversae. — D — Ergo quid opus est speculari in scientia de voluntate? — M — Postquam concesseris voluntatem esse, opus habes scientia de voluntate ad considerandum essen-

dings, als ob die meisten Fragen, mit denen die Wissenschaft vom Willen sich zu beschäftigen habe, auch bereits in der „Lebensquelle" zur Erörterung gelangt seien. In jener speciell der Lehre vom Willen gewidmeten Schrift werden dieselben jedoch vermuthlich eine tiefere und zusammenhängendere Darstellung gefunden haben, so dass wir aus ihr, wenn sie uns erhalten geblieben wäre, vielleicht über manche dunkle Punkte, welche diese originellste Seite des Gabirol'schen Systems uns jetzt darbietet, eine Aufklärung hätten gewinnen können.

Im Eingang seiner „Lebensquelle" führt Gabirol den Gedanken aus, dass der Endzweck des menschlichen Daseins in der Vereinigung der Seele mit der oberen Welt bestehe und dass diese Vereinigung durch das Wissen und die That herbeigeführt werde [1]). Darauf macht der Schüler die Bemerkung, an diese Beweisführung hätte sich eigentlich eine Untersuchung über die Fortdauer der menschlichen Seele und eine Erörterung der Frage anschliessen müssen, was die Seele von den im Diesseits erworbenen Erkenntnissen nach ihrer Trennung vom Leibe zurückbehalte. Eine solche Untersuchung würde jedoch an dieser Stelle von dem eigentlichen Gegenstande zu weit abführen; dann habe

---

tiam ejus et quid est et quousque pervenit et quae ejus actio et ejus ab unitate separatio et quae ejus cum ea unitio et differentia, quae est inter eam et materiam et formam, et inductio suarum descriptionum et suarum viarum et actionum in substantiis spiritualibus et corporalibus et ad sciendum actiones sapientiae et opera ejus et terminos dispositionis et aequalitatem in suis motibus et suis impressionibus et ad sciendum quietem sui motus et statum sui cursus et loca suae apparitionis et suae occultationis et ad sciendum, qualiter est forma ab ea, antequam appareat et posteaquam appareat et cetera, quae hoc sequuntur, de quibus nos nondum inquisivimus in hac disputatione, et jam disposui verba de his omnibus in libro, qui tractat de scientia voluntatis et hic liber vocatur origo largitatis et causa essendi et debet legi post hunc et scies per illum certitudinem creationis, de qua interrogasti. Der hier angegebene Titel der Schrift über den Willen: Origo largitatis, auf den Gabirol wohl auch am Schluss des Fons vitae anspielt (V, § 74: כי הוא מקור ההטבה) ist von dem Titel unseres Buches nicht sehr verschieden, wie ja auch mit der „Quelle des Lebens" nur der Wille gemeint sein kann. Wenn Seyerlen (a. a. O. B. XV, S. 490) behauptet, dass in unserem Buche der Ausdruck Fons vitae nicht ein einziges Mal vorkomme, so hat er die Stelle am Schlusse unseres Buches übersehen, wo der Lehrer auf die Frage des Schülers: Quis est fructus, quem consequuntur ex hoc studio? die Antwort ertheilt: Suasio mortis et applicatio ad originem vitae, denn dass hier originem vitae und nicht fontem vitae steht, darauf kann es doch bei einer Uebersetzung aus einer anderen Sprache nicht ankommen (im hebr. Auszug V, § 73 steht במקור חיים). Bei Wilhelm von Auvergne wird unser Buch durchweg unter dem Titel: Fons sapientiae angeführt (vgl. weiter: Ueber den Einfluss der Gabirol'schen Philosophie und meine Abhandlung in der Revue des Études Juives B. XVIII).

[1]) Vgl. oben S. 2.

er sich über diesen Punkt ja auch bereits früher unterrichtet, als er sich mit der Wissenschaft von der Seele beschäftigt habe [1]). Sollten diese dem Schüler in den Mund gelegten Worte vielleicht auf eine von Gabirol verfasste Schrift über die Wissenschaft von der Seele hindeuten wollen? Es ist doch wenigstens anzunehmen, dass der Schüler seine propädeutische Vorbildung, zu welcher auch die Wissenschaft von der Seele gehört [2]), gleichfalls durch eine Unterredung mit seinem Lehrer werde erlangt haben. So stellt unsere Schrift in ihren Anfangsworten sich auch wirklich als die Fortsetzung einer früheren Unterweisung dar, durch welche der Schüler bereits mit gutem Erfolge in das Studium der Wissenschaften eingeführt worden sei [3]). Nun liegt uns in einem Pariser Manuskript eine seiner Aufschrift nach aus dem Arabischen übersetzte anonyme Schrift vor, die den Titel Liber de anima führt [4]) und in welcher sich, wie bereits Salomon Munk nachgewiesen hat, eine Anzahl von Stellen findet, die mit solchen aus dem Fons vitae des Gabirol fast wortgetreu übereinstimmen [5]). Im letzten Kapitel dieser Schrift wird auch die Frage erörtert, was die Seele von den Erkenntnissen, die sie in diesem Leben erworben, nach ihrer Trennung vom Leibe zurückbehalte. Die von Munk aufgestellte Vermuthung, dass dieses Liber de anima wenigstens seinen Grundzügen nach von Gabirol verfasst sei [6]), würde demnach durch unsere Argumente aus dem Fons vitae eine neue Bestätigung gefunden haben, wenn nicht von anderer

---

[1]) Fol. 33b col. 2: Sed video, quod debemus inquirere perpetuitatem animae in se et quia in ea operatur scientia, quam discit, et quae scientiae permanent in ea post separationem ejus a corpore et quae non. Sed istae inquisitiones non sunt de hoc, in cujus via sumus. Jam enim cognovi eas, cum intenderem in scientiam de anima. Fol. 34b col. 1: Jam cognovi de anima, quod scire mihi possibile fuit.

[2]) Fol. 33b col. 2: Quod autem omnium dignius est et utilius ad speculandum, postquam bene nota scientia probationis fuerit, hoc est contemplari scicilet essentiam animae et vires ejus et accidentia ejus et quicquid congruit et adhaeret ei, quia ipsa anima subjecta est scientiae et ipsa est assecutrix omnium rerum viribus suis etc. Vgl. I, § 4.

[3]) Postquam ex bonitate naturae et studio scientiae profectus jam tantus tibi evenit, incipe interrogare, quod potius tibi visum est de inquisitionibus.

[4]) Nr. 1793 (bei Munk fälschlich 1693) der Mskpte der Sorbonne, Nr. 16613 der Mskpte der Bibliotheque nationale.

[5]) Munk S. 171. Ich werde die Belegstellen aus dem Liber de anima, von dem mir gleichfalls eine Abschrift vorliegt, bei der Wiedergabe der ihnen entsprechenden Stellen des Fons vitae beibringen.

[6]) Jourdain hat, irregeführt durch die Uebereinstimmung des unserem Liber de anima vorangehenden Prologs mit dem einer gleichnamigen Schrift des Ibn-Sîna, diesen fälschlich auch zum Verfasser unserer Schrift gemacht vgl. Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote (1. Ausgabe) S. 115. 124 und Specimina Nr. XVIII, S. 504.

Seite her sich doch wieder manche gewichtige Bedenken gegen diese Vermuthung erheben liessen. In jedem Falle aber wäre uns diese Schrift, wenn sie wirklich dem Gabirol angehören sollte, nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten sondern in einer vermuthlich von dem Uebersetzer herrührenden Bearbeitung, die an manchen Stellen fast den Charakter einer Fälschung an sich trüge. In der Aufschrift unseres Manuskripts wird als der Uebersetzer des Liber de anima aus dem Arabischen in's Lateinische ein Gundisalvus genannt [1]). Es ist dies unzweifelhaft der be-

---

[1]) Liber de anima a Domino (lies: Dominico) Gundisalvino ab arabico in latinum translatus, continens X capitula. Während hier angegeben wird, dass die Schrift aus dem Arabischen übersetzt sei, heisst es im Prolog: quapropter quicquid apud philosophos de anima dictum rationaliter inveni, simul in unum colligere curavi, opus siquidem latinis incognitum utpote in arcanis graecae et hebraicae tantum linguae reconditum, sed jam per Dei gratiam quamvis non sine multo labore ad notitiam latinorum est ductum. Da jedoch dieser Prolog, wenigstens seinem wesentlichen Inhalte nach, sich auch an der Spitze eines Traktats des Ibn-Sîna über die Seele findet, so glaubt Munk (Mélanges S. 170), der Uebersetzer habe denselben für eine Sammlung von Schriften über die Seele bestimmt, die er mit Ausnahme der unsrigen, aus griechischen und hebräischen Vorlagen übertragen habe. Die Sache hat aber doch noch ihre grossen Schwierigkeiten. Erstlich ist in den Prolog zu der Schrift des Ibn-Sîna, als dessen Verfasser sich Johannes Avendehut Israelita philosophus nennt (vgl. Jourdain a. a. O. S. 504), die oben angeführte Stelle, die, wenn sie sich auf eine auch die Schrift des Ibn-Sîna enthaltende Sammlung bezöge, auch dort nicht hätte fehlen dürfen, nicht mitaufgenommen. Ferner scheint aus einer Stelle unseres Buches hervorzugehen, dass der Bearbeiter desselben in ihm hebräischen Vorlagen gefolgt sei. Er sagt nämlich, so ziemlich am Ende des ganzen Buches: sed quia de hoc apud Pharisaeos nihil invenimus, nos quasi aliquid ex nobis apponere non praesumpsimus. Danach würden wir also unser Buch nicht als eine einfache Uebersetzung aus dem Arabischen sondern als eine aus verschiedenen, auch griechischen und hebräischen Schriften, veranstaltete Sammlung anzusehen haben. Dafür spricht vielleicht auch der Umstand, dass das Explicit am Schlusse unseres Buches dasselbe nicht als eine Uebersetzung bezeichnet (Explicit commentum de anima), was doch sonst wohl bei Uebersetzungen üblich war. Nehmen wir noch hinzu, dass dem Gundisalvus selber eine De anima betitelte Schrift beigelegt wird (Gondisalvus in libro de ortu scientiarum et ubi ad oram libri notatum Wadingus voluit Gondisalvum Hispanum scripsisse de divisione philosophiae ac de anima ... Librum ejus de anima citat idem Wallensis in laudato florilegio seu breviloquio de sapientia. D. Antonio bei Jourdain a. a. O. S. 112), so wäre es immerhin möglich, dass wir in unserer Schrift eine Kompilation des Gundisalvus vor uns hätten, in der er neben anderen Schriften auch das Fons vitae des Gabirol vielfach benutzt hat. Auf eine Bearbeitung durch einen des Lateinischen kundigen Christen weisen auch die Etymologieen (z. B. sapientia non sapor unter Berufung auf den nach der Vulgata wiedergegebenen Psalmvers (Ps. 34, 9): Gustate et videte, quoniam suavis est Deus, das lateinische mens vom Griechischen *μήνη*) und die besonders im letzten Kapitel häufig vorkommenden Berufungen auf Boëtius, die Apostel und Paulus hin. — In der uns vorliegenden Handschrift hat das Liber de

kannte Archidiaconus Dominicus Gundisalvus, der in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts auf Veranlassung des Erzbischofes Raimund von Toledo mehrere Schriften des Aristoteles und eine Reihe anderer Schriften aus dem Arabischen in's Lateinische übersetzt hat [1]), derselbe, der in der Nachschrift zum Fons vitae auch als Mitarbeiter an der lateinischen Uebersetzung dieses Gabirol'schen Werkes genannt wird [2]). Es spricht jedoch Manches dafür, dass der als Uebersetzer des Fons vitae in erster Reihe genannte Johannes auch an der Uebersetzung oder Bearbeitung des Liber de anima nicht ganz unbetheiligt gewesen sei [3]). Die Darstellung der Psychologie,

---

anima nicht, wie die Ueberschrift angiebt, zehn sondern elf Kapitel. Man braucht jedoch deshalb nicht mit Munk anzunehmen, dass das vierte Kapitel später eingeschaltet sei; es ist vielmehr durch ein Versehen des Abschreibers nur die Ueberschrift dieses Kapitels (Definitio animae secundum Aristotelem) unberechtigter Weise hinzugekommen. Im dritten Kapitel sollen nämlich, wie am Anfang desselben ausdrücklich bemerkt wird, die Ansichten des Plato und des Aristoteles über die Seele dargestellt werden (Quibus omnibus contemptis quasi frivolis et jam destructis, quod philosophorum principes, Plato scilicet et Aristoteles, dixerunt animam esse, videamus); demnach ist das jetzige vierte Kapitel nur eine Fortsetzung des dritten Kapitels.

[1]) Vgl. Jourdain a. a. O. S. 111 ff.; Leclerc Histoire de la médecine arabe Paris 1876 II S. 376 ff.; Wüstenfeld Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert Göttingen 1877, S. 38 ff.; Bardenhewer Die pseudoaristotelische Schrift: Ueber das reine Gute (Liber de causis) Freiburg i. B. 1882, S. 121 ff.

[2]) Diese Nachschrift lautet: Finitus est tractatus quintus, qui est de materia universali et forma universali, et ex ejus consumatione consumatus est totus liber auxilio Dei et ejus misericordia. Avencebrol libro perscripto sit laus et gloria Christo, per quem finitur, quod ad ejus nomen initur. — Transtulit hispanus interpres lingua Johannis hunc ex arabico non absque juvante Domingo. Die Worte: hispanus interpres lingua Johannis haben keinen rechten Sinn und dürften daher nicht ganz korrekt sein. Wahrscheinlich giebt hispanus den Beinamen des Johannes wieder, der auch sonst mehrfach als Hispalensis, Hispanensis oder Hispanus bezeichnet wird (vgl. Jourdain a. a. O. S. 124; Bardenhewer a. a. O. S. 124). Grätz (Geschichte der Juden B. VI[1] S. 49 Anmerk. 1) scheint die Worte so aufgefasst zu haben, als ob in ihnen Johannes als derjenige bezeichnet werde, der das Fons vitae aus dem Arabischen in's Spanische übertragen habe, während Dominicus nach der spanischen Uebersetzung die lateinische angefertigt habe. In den Worten liegt dies allerdings nicht. Der Sache nach mag Grätz aber trotzdem das Richtige getroffen haben; wenigstens wird ein ähnliches Verfahren für die Schrift des Ibn-Sîna von Johannes selber zugestanden (Hunc igitur librum vobis praecipientibus et me singula verba vulgariter proferente et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente ex arabico translatum vgl. Jourdain a. a. O. S. 505).

[3]) Der Genosse des Dominicus Gundisalvus war ein Konvertit, der als Jude vermuthlich den Namen Ibn-Daud oder Ibn-Dawud geführt hatte und sich nach seinem Uebertritt zur katholischen Kirche in dem an den Erzbischof Raimund von Toledo gerichteten Widmungsschreiben, das der Uebersetzung von Ibn-Sîna's Liber de anima in der Form eines Prologs voran-

welche den Hauptinhalt unserer Schrift bildet, stimmt im Wesentlichen mit der Psychologie des Ibn-Sîna überein, giebt dieselbe aber in manchen Punkten mit grösserer Ausführlichkeit wieder, als sie uns in den bisher bekannten Darstellungen, z. B. in der des Schahrestâni, überliefert wird [1]). Der Verfasser der „Himmelspforte", Gerson ben Salomo, scheint das Liber de anima im zwölften Abschnitt seines Buches vielfach benutzt zu haben [2]).

Den philosophischen Arbeiten Gabirol's im weiteren Sinne sind auch seine beiden dem Gebiete der Ethik angehörenden Schriften beizuzählen, nämlich die im Jahre 1045 in Saragossa verfasste Schrift, welche den Titel „Veredlung der Eigenschaften der Seele" führt [3]), und die unter dem Namen „die Perlenauswahl" bekannte Spruchsammlung [4]), die gleichfalls Gabirol zu ihrem Verfasser hat. Beide Schriften sind von Gabirol in arabischer Sprache verfasst und von Jehuda ibn Tibbon in's Hebräische

---

geht, Johannes Avendehut Israelita philosophus nennt (vgl. oben S. 14 Anmerk. 1; Bardenhewer S. 123—124; Leclerc II, S. 371 ff.; Wüstenfeld S. 25 ff.) Wenn es daher am Schlusse unseres Liber de anima heisst: Quanto magis spiritus a corpore exuti memoriam nostri non deseret, quos, cum viverent, in Christo dilexerunt, cum angeli gaudeant pro conversione nostra, so wird dieser Konvertit, über welchen sich die Engel im Himmel freuen, wohl kein anderer als Johannes, der bekannte Mitarbeiter des Gundisalvi, sein.

[1]) Das von Edelmann in der Sammelschrift חמדה גנוזה (Königsberg 1856) edirte מאמר על הנפש (S. 1—6), das sich als eine Schrift Gabirol's ausgiebt und auch von Edelmann als solche anerkannt wird, ist zweifellos unecht. Die in dieser Abhandlung erörterte Frage, ob die Seelen vor den Körpern geschaffen seien oder nicht, wird allerdings auch in dem Liber de anima behandelt, aber in ganz anderer Weise als in jenem Schriftchen. Wenn ferner in diesem in zustimmendem Sinne der Ansicht des Ibn-Sîna gedacht wird, dass es nicht mehrere Seelen geben könne, weil das Princip der Differenz der Stoff sei, die Seele aber keinen Stoff habe, so steht dies mit dem Grundgedanken der Gabirol'schen Philosophie in offenem Widerspruch. Vgl. über dieses Stück auch Munk S. 172; Steinschneider Bodlejana col. 2319 und in Kobak's Ieschurun (deutscher Theil) B. VI S. 60.

[2]) Vgl. Munk S. 172. Werner's Vermuthung, dass Wilhelm von Auvergne in seiner gleichnamigen Schrift das Liber de anima benutzt habe, (Werner, Wilhelm's von Auvergne Verhältniss zu den Platonikern des XII. Jahrhunderts Wien 1873 S. 40 Anmerk. 1) habe ich bei seiner Vergleichung beider Schriften nicht bestätigt gefunden.

[3]) תקון מדות הנפש Konstantinopel 1550 (Anhang zu Bachja's Herzenspflichten), Riva di Trento 1562 (im Sammelband גורן נכון); Luneville 1807; Lyck 1859. Das arabische Original ist in der Bodlejana vorhanden (Neubauer's Katalog 1422, 2). Vgl. über diese Schrift Munk S. 167; L. Dukes Salomo ben Gabirol aus Malaga und die ethischen Werke desselben Hannover 1860 S. 10.

[4]) מבחר הפנינים ed. princeps Konstantinopel ed. Soncino 1484, nach einer Handschrift herausgegeben von Filipowsky London 1851 und eine grosse Anzahl anderer zum Theil mit deutscher Uebersetzung versehener Ausgaben.

übersetzt worden. In der Schrift über die Veredelung der Eigenschaften der Seele giebt Gabirol unter häufiger Berufung auf Aussprüche der Bibel wie griechischer und arabischer Weisen eine in volksthümlichem Tone gehaltene Darstellung der praktischen Ethik oder vielmehr eine Beschreibung der sittlich lobenswerthen und der sittlich tadelnswerthen Eigenschaften der menschlichen Seele. Der Mensch, so führt Gabirol hier aus, ist das vorzüglichste aller Geschöpfe; er ist seiner leiblichen Beschaffenheit nach das am Feinsten organisirte unter allen Lebewesen, durch seine Vernunft aber steht er mit den Engeln auf gleicher Stufe. Demnach darf der Mensch als der Endzweck der irdischen Schöpfung betrachtet werden, wie er auch gewissermassen den Mittelpunkt derselben bildet [1]). Der Endzweck des Menschen aber oder seine Bestimmung besteht darin, sich durch sittliche Zucht und durch die Unterwerfung der sinnlichen Triebe unter die Herrschaft der Vernunft zu der höchsten, seinem Wesen erreichbaren Vollkommenheit aufzuschwingen und sich dadurch der ewigen Seligkeit würdig zu machen, die in der Welt der Intelligenz, d. i. der zukünftigen Welt, seiner harret. Wie die Welt im Grossen, der Makrokosmos, aus den vier Elementen gebildet ist, so ist auch der Mensch, der eine Welt im Kleinen oder einen Mikrokosmos darstellt, aus vier den Weltelementen entsprechenden Naturen zusammengesetzt, aus dem Blut, welches der Luft, aus dem Speichel, welches dem Wasser, aus der Schwarzgalle, welche der Erde, und aus der Gelbgalle, welche dem Feuer entspricht [2]). Der Mensch ist von Gott in vollkommener Gestalt gebildet und mit allen zur Erreichung seiner Zwecke erforderlichen Organen, den äusseren wie den inneren Sinnen, ausgestattet worden. Allein wie der heilkundige Arzt bei der Bereitung einer Arznei von jedem der verschiedenen Kräuter ein bestimmtes, bald mehr, bald minder grosses Maass nimmt, wie er die Temperatur und Beschaffenheit eines jeden derselben auf das Genaueste in Betracht zieht, um auf diese Weise ein dem beabsichtigten Zwecke entsprechendes Heilmittel zu gewinnen und jede schädliche Wirkung desselben auszuschliessen, ebenso muss es der Mensch auch mit den Sinnen machen; er darf sich ihrer nur in streng abgemessener und zweckentsprechender Weise bedienen, einem jeden derselben nur innerhalb bestimmter Grenzen freien Spielraum gewähren, jeder Ausschreitung aber muss er auf das Strengste entgegentreten, damit das harmonische Zusammenwirken

---

[1]) Tickun S. 3b (ed. Luneville) vgl. Saadia's Emunoth we-Deoth Anfang des IV. Abschnitts und meine Schrift: Die Religionsphilosophie des Saadia Göttingen 1882 S. 159.

[2]) Vgl. Dieterici Die Anthropologie der Araber im X. Jahrhundert n. Ch. (Lautere Brüder) Leipzig 1871 S. 4. 42. 189.

aller Sinne sich zu einer der menschlichen Bestimmung angemessenen Lebensführung gestalte [1]). An dem Leitfaden der fünf äusseren Sinne werden dann die Tugenden und Laster der menschlichen Natur beschrieben, indem jeder Sinn gleichsam als das Organ zweier Tugenden und der denselben entsprechenden Laster dargestellt wird. Die nähere Ausführung dieses mehr originellen als fruchtbaren Gedankens hat viel Erzwungenes und Erkünsteltes an sich und trägt nicht gerade dazu bei, den Reiz der Darstellung zu erhöhen. — Von historischen Bezügen ist aus dieser Schrift neben der aristotelischen Lehre von dem ethischen Mittelmaass, welcher wir an mehreren Stellen begegnen [2]), besonders der Einfluss Saadia's hervorzuheben, dem Gabirol sowohl in den leitenden Gesichtspunkten wie in einzelnen Ausführungen vielfach folgt [3]) und der auch der einzige nachbiblische Autor ist, dessen in dieser Schrift Erwähnung geschieht [4]). Im Ganzen macht die Schrift, welche Gabirol auf den Wunsch seiner Freunde und, wie er versichert, durchaus selbständig und aus seinem eigenen Geiste heraus verfasst haben will [5]), nicht gerade den Eindruck einer sorgfältigen und aus tieferem Nachdenken hervorgegangenen schriftstellerischen Leistung. Er selber entschuldigt sich auch an mehreren Stellen, dass er anstatt einer den Gegenstand erschöpfenden Darstellung sich mit flüchtigen Andeutungen habe begnügen müssen, was durch die Ungunst seines persönlichen Schicksals, zum Theil aber auch durch die für seine ganze Glaubensgemeinschaft so unglücklichen Zeitverhältnisse verursacht sei [6]).

Was die zweite der obengenannten ethischen Schriften, die „Perlenauswahl" betrifft, so darf die Autorschaft Gabirol's, die bei dieser Schrift nicht unbestritten geblieben ist, jetzt als durch äussere wie durch innere Gründe unzweifelhaft festgestellt betrachtet werden [7]). Dem Jedaja Penini (Bedaresi), welchem sie von Früheren zugeschrieben wurde, kann sie schon darum nicht angehören, weil Jehuda ibn Tibbon, der Uebersetzer dieser Schrift,

---

[1]) Vgl. Saadia Emunoth X, S. 159 (ed. Slucky) und meine Schrift über Saadia S. 284; Dieterici Die Propädeutik der Araber. Berlin 1865, S. 44. 163.

[2]) Tickun S. 16a; 16b; 18b.

[3]) S. 15b (III. Theil 4. Pforte).

[4]) Vgl. z. B. 9b: שער הגאוה mit Saadia Emunoth X, 154: שער השררה; S. 12b: שער האהבה mit Saadia X, 150: שער החשק.

[5]) S. 6a.

[6]) S. 5a; das Gedicht S. 6b; S. 8b.

[7]) Vgl. De Rossi Dizionario storico degli autori ebrei ad cod. Nr. 131; Dukes in Jost's Annalen 1839 S. 68; Zunz in Geiger's Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie B. IV S. 390, im Katalog der Handschriften der Leipziger Stadtbibliothek S. 286, Zur Geschichte und Litteratur S. 469; Steinschneider Bodlejana col. 2320 ff.

vor Jedaja gelebt hat und weil sie ferner von dem gleichfalls älteren Schemtob ibn Falaquera in seinem Buche „der Suchende" bereits erwähnt wird [1]). In der Art, wie diese Spruchsammlung von Falaquera angeführt wird, dürfte sogar eine positive Bestätigung der Autorschaft Gabirol's zu erblicken sein. In dem „Suchenden" wird ein Jüngling geschildert, der, von dem glühenden Verlangen nach Wahrheit getrieben, den Entschluss fasst, die Vertreter der verschiedenen Stände, Lebensrichtungen und Wissenschaften einen nach dem anderen aufzusuchen, um im Zwiegespräch mit ihnen die sie leitenden Grundanschauungen kennen zu lernen und so vielleicht der heissbegehrten Wahrheit auf die Spur zu kommen. Am Schlusse seiner Unterredung spricht er dann jedesmal den Wunsch aus, der von ihm zu Rath Gezogene möge ihm noch eine Belehrung mit auf den Weg geben, die ihm für sein ferneres Verhalten als Richtschnur dienen könne. So richtet er auch an den Asketen (חסיד), nachdem er sich von ihm über dessen Anschauungen, hat belehren lassen, die Bitte, ihm die von der Wissenschaft der Ethik handelnden Schriften zu nennen, aus denen er sich über dieselbe eingehender unterrichten könne. Der Asket weist ihn zunächst auf die Thora hin, da in ihr die obersten Grundlehren aller Sittlichkeit enthalten seien, dann auf die Sprüche Salomo's, in welchen die Sittenlehren der Thora ihre weitere Ausführung gefunden hätten, dann auf die Lehren der Weisen und zuletzt unter den von den Männern der Wissenschaft verfassten Schriften in erster Reihe auf die „Perlenauswahl", in zweiter Reihe, und zwar insofern, als die Sittenlehre als ein Theil der Politik aufzufassen sei, auf die (aristotelische) Ethik. Dass hier einer einfachen Spruchsammlung eine so hervorragende Stellung im Bereiche der gesammten ethischen Litteratur angewiesen wird, wird erst dadurch recht verständlich, wenn wir uns daran erinnern, dass es eben Falaquera ist, der dieses Urtheil über eine Arbeit seines Lieblingsschriftstellers Gabirol ausspricht [2]). Wie wir ferner in der „Perlenauswahl" einer grossen Anzahl von Sprüchen und Erzählungen begegnen, die sie mit der Schrift über die „Veredlung der Eigenschaften der Seele" gemeinsam hat [3]),

---

[1]) המבקש Haag 1779, S. 21 a.

[2]) So wird auch in der Unterredung mit dem Dichter als der erste unter den weltlichen Dichtern Gabirol genannt (S. 27 b). Wenn Falaquera die „Perlenauswahl" zu den von den Weisen der Völker ausgegangenen Schriften zählt, so geschieht dies nur deshalb, weil die in dieser Sammlung enthaltenen Sprüche vorwiegend aus dem Munde nichtjüdischer Weisen stammen. Das תקון מדות הנפש muss Falaquera bei der Abfassung des „Suchenden" noch nicht gekannt haben, während er es in der Schrift צרי היגון häufig benutzt.

[3]) Vgl. z. B. Mibchar cap. 4 den Spruch: „Wessen Geduld und Demuth gross sind, der hat wenig Widersacher und viel Helfer" mit dem Spruch

so finden sich in ihr auch einzelne Ausführungen, die an die „Lebensquelle" des Gabirol erinnern. Wenn es z. B. sogleich im ersten Kapitel der „Perlenauswahl" heisst: „Ohne das Wissen würden wir nicht das Thun und ohne das Thun das Wissen nicht erstreben", so ist das derselbe Gedanke, den Gabirol auch in den die „Lebensquelle" einleitenden Betrachtungen ausgesprochen hat [1]). In dem über die Askese handelnden Kapitel der „Perlenauswahl", das auch in seiner schwermuthsvollen Stimmung das Gepräge der Gabirol'schen Weltanschauung an sich trägt, begegnen wir dem Ausspruch: „Wenn ich zurückkehren werde zur wahren Intelligenz [2]), dann werden mir die Dinge dieser Welt wie ein Traum erscheinen, der verlässliche Rath aber wie ein Erwachen aus demselben. Wie die Leuchte gleichsam das Auge des Lichtes ist, so ist die Intelligenz das Auge der Seele, und wie die Sonne das Licht der Welt ist, so ist die Seele das Licht des Körpers". Dieselbe Anschauung lässt sich in der „Lebensquelle" wie in dem „Buche von der Seele" nachweisen [3]).

Von den Gedichten Gabirol's bietet dasjenige, dem er selber mit dem Namen der „Königskrone" unter allen seinen poetischen Schöpfungen den Preis zuerkannt hat [4]), auch in philosophischer Beziehung manches Interessante dar. In diesem wahrscheinlich für die Feier des Versöhnungstages bestimmten religiösen Hymnus hat Gabirol sich die Aufgabe gestellt, eine Schilderung von der

---

des Aristoteles Tickun I, cap. 3; Mibchar Schluss des 5. Kapitels mit Tickun IV, 2; Mibchar cap. 7 (Erzählung von Sokrates) mit Tickun III, 2; Mibchar cap. 10: „Gift trinken ist der Sorge vorzuziehen" mit Tickun III, 2; Mibchar cap. 13: „Wen das Gewand der Schaam umhüllt, dessen Fehler bleiben den Menschen verborgen" mit Tickun I, 3; Mibchar cap. 16: „Wenn dir Etwas in den Sinn kommt und du hast keinen Vertrauenswürdigen" u. s. w. mit Tickun I, 2; Mibchar cap. 17: „Erweise Liebe dem, der dessen würdig ist, und auch dem, der dessen nicht würdig ist" u. s. w. mit Tickun IV, 1; Mibchar cap. 45: „Wer sich nicht in Gottes Fügungen schickt, dessen Seele wird stets Schmerz über die Welt empfinden" mit Tickun III, 2 und die Erzählung von dem jüdischen König mit Tickun I, 1.

[1]) Vgl. Falaquera's Auszug aus dem Mekor Chajim I, § 2.

[2]) Vgl. oben S. 17.

[3]) Vgl. Falaquera's Auszug V, § 57. 60. 72. Liber de anima fol. 33a: Ipse enim, qui dat formam intelligibilem, cujus comparatio est ad nostras animas sicut comparatio solis ad visum nostrum; sicut enim sine luce exteriore non fit visio, sic sine luce intelligentiae agentis in nos nulla fit veritas rei comprehensae: haec enim est mentis ratio, quod est aspectus oculo etc.

[4]) Der hebr. Text dieses Gedichtes findet sich in jedem Gebetritual für das Versöhnungsfest. In Prosa haben dieses Gedicht übersetzt: *Dukes* Ehrensäulen und Denksteine, Wien 1837, S. 58 ff.; Richter Kether Malchuth Schulprogramm 1856; metrisch übersetzt haben es: M. Sachs Die religiöse Poesie der Juden in Spanien S. 3—29; Leop. Stein Frankfurt a. M. 1838. Ich gebe die Citate nach der Sachs'schen Uebersetzung, auf welche auch die Verszahlen sich beziehen.

Macht und Herrlichkeit Gottes zu entwerfen, wie sie in den verschiedensten Bereichen der Schöpfung sich offenbare; dabei bietet sich ihm die erwünschte Gelegenheit dar, seine theologischen und kosmischen Anschauungen auch in poetischer Form zur Darstellung zu bringen. So weist die in diesem Gedichte häufig wiederkehrende Verbindung von סוד und יסוד auf Gabirol's Lehre von der Materie hin [1]). Die Lehre von Materie und Form hat Gabirol auch im Auge, wenn er in diesem Gedichte sagt (V. 13—16): „Dein die Geheimnisse, die nicht fasset Gedank und Preis, Und das Leben, das nichts von Verwesung weiss, Und der Thron erhaben über aller Hoheit Fülle, Und die Wohnung in des Aethers Geheimnisshülle". Die Geheimnisse sind die der menschlichen Wahrnehmung sich entziehenden Urelemente alles geschaffenen Seins, Materie und Form [2]), das Leben ist die vom Willen gewirkte Form [3]) und der Thron ist die Materie, welche das Substrat des göttlichen Wirkens bildet [4]). Noch deutlicher tritt die Beziehung auf die Grundbegriffe seines philosophischen Systems an einer späteren Stelle hervor (V. 386—390): „O Gott, wer dringet vor zu deinem Ziele, Dass über den Kreis des Geistes Du erhöht den Thron der Herrlichkeit? Dort ruht der Gottesglanz in stiller Verborgenheit. Dort ist der Urgrund und das Geheimniss ungesehen, Fleucht dorthin der Geist, da bleibt er stille stehn". Aus der Sprache der Poesie in die philosophische Terminologie zurückübersetzt, ergiebt dies folgenden Sinn: Ueber der Sphäre der Intelligenz [5]), die ja bereits aus Materie und Form zusammengesetzt ist, liegt die Materie, über die hinaus die Vernunft nicht zu dringen im Stande ist [6]). So heisst es auch an einer anderen Stelle, dass dem Menschen eine Erkenntniss Gottes und seiner Attribute versagt und dass Gott dem Wie, Warum und Wo nicht unterworfen sei (V. 23—34) [7]). Die Sehnsucht, welche der Mensch nach der

---

[1]) Vgl. M. Sachs a. a. O. S. 224 Anmerk. 1.

[2]) Vgl. Falaquera's Auszug V, § 29. 55 u. a. O.

[3]) V, § 57: Der Wille wirkt Leben und Wissen. Vgl. auch Königskrone V. 88: „Und die Weisheit, des Lebens Quell, von dir strömt sie her".

[4]) Vgl. V, § 70. In der lat. Uebersetzung lautet die Stelle: Et idcirco dicitur, quod materia est sicut cathedra unius et voluntas donatrix formae sedet in ea et quiescit super eam (vgl. über כסא הכבוד auch Munk a. a. O. S. 144 Anmerk. 2.

[5]) Vgl. Königskrone V. 326 ff. Ueber die Sphäre der Intelligenz (גלגל השכל), die über der neunten, der Umfassungsphäre, steht, vgl. Munk a. a. O. S. 165.

[6]) Vgl. Königskrone V. 109—110: „Und mit seiner Allmacht Schleifen verknüpft er der Schöpfungen Säume, Und sie reicht bis an der Kreaturen äusserste Räume". Vgl. V, § 38. 40 (גדר הבריאה und גדר ההפסק).

[7]) Vgl. V, § 30. Sachs übersetzt (V, 34) אין irrthümlich mit: nicht anstatt mit: wo.

Erkenntniss Gottes empfindet, schildert Gabirol in den Versen (V. 65—66): „Du bist erhaben und des Geistes Auge schmachtet nach deinem Glanze, Doch schaut er nur Etwas und nicht das Ganze“ [1]), die Lust und Seligkeit, welche die Erkenntniss Gottes gewährt, mit den Worten (V. 45—46): „Du lebst, und wer in dies Geheimniss dringt, lebt in Ewigkeit, Geniesst sel'ge Lust in alle Zeit“ [2]). Endlich heisst es vom Willen (V. 94—97): „Du bist weise und aus deiner Weisheit hast du entströmen lassen den Willen in seiner Schranke wie des Künstlers Gedanke [3]), Die Materie des Seins zu ziehen aus dem Nichts [4]), wie aus dem Auge geht der Strahl des Lichts“.

Der Vollständigkeit wegen sei noch bemerkt, dass uns auch einzelne Proben einer philosophischen Schriftauslegung Gabirol's überliefert werden [5]), die aber mit den in der „Lebensquelle“ dargestellten philosophischen Anschauungen nicht übereinstimmen [6]). Einen fortlaufenden Kommentar zu einer der biblischen Schriften dürfte jedoch Gabirol wohl kaum verfasst haben.

---

[1]) Vgl. V, § 52

[2]) Vgl. III, § 31. 44; V, § 27. 46. 73.

[3]) Wir haben die Stelle, die Sachs, da ihm damals die Kenntniss der Gabirol'schen Philosophie noch fehlte, nicht richtig verstehen konnte, selbständig übersetzt. Unter dem חפץ מזומן ist die Lehre vom determinirten Willen gemeint, die für das Verständniss der Gabirol'schen Philosophie von tiefeingreifender Bedeutung ist.

[4]) Ueber משך vgl. Kaufmann a. a. O. S. 1 Anmerk. 2 und S. 502.

[5]) Vgl. die symbolische Erklärung des Paradieses in der ersten Recension des Abraham ibn Esra'schen Kommentars zu Genes. Cap. 3 (hebr. Zeitsch. Ozar Nechmad Wien 1857 II, S. 218; Jellinek Beiträge zur Geschichte der Kabbala Leipzig 1852 .II, S. 29); über die für Saadia und gegen Samuel ben Chofni eintretende Erklärung des Sprechens der Schlange vgl. A. b. E.'s Pentat-Kommentar zu Genes. I, 3 und in Betreff der Eselin Bileam's A. b. E.'s Komment. zu Num. 22, 28; über die Jakobsleiter A. b. E. zu Genes. 28, 12 (Auch Isaak Abravanel z. St.). Vgl. ferner A. b. E.'s Kommentar zu Jes. 43, 7; Ps. 143, 10; Ps. 150, 6; Dan. 11, 35; Munk a. a. O. S. 166; Geiger Salomo Gabirol S. 94. 145; S. Sachs שירי השיריים S. 23. 28. Gabirol hat auch eine versificirte hebräische Grammatik verfasst, von welcher uns die Einleitung erhalten ist (vgl. Salomon Parchon's Lexicon Hebraicum ed. S. G. Stern Pressburg 1844 S. 23—24; Dukes שירי שלמה S. 56—60).

[6]) Vgl. besonders die in der Erklärung des Paradieses der Materie zugewiesene Stellung.

II. Die Quellen der Gabirol'schen Philosophie.

Dass bei einer Untersuchung über die Quellen der Gabirolschen Philosophie von dem aus dem Schoosse des Judenthumes hervorgegangenen Schriftthum eine nur sehr geringe Ausbeute zu erwarten sei, wird nach der Charakteristik, die wir von der Weltanschauung des Gabirol und von deren Verhältniss zu den Grundlehren des Judenthums gegeben haben, von vornherein begreiflich erscheinen. Wenn Gabirol aber trotzdem sich dem Pantheismus der neuplatonischen Philosophie nicht so rückhaltslos gefangen giebt, dass er nicht im letzten Augenblicke wenigstens das Bedürfniss empfände, seinen monotheistischen Standpunkt demselben gegenüber aufrecht zu erhalten, so werden wir darin allerdings eine Einwirkung seines im Judenthume wurzelnden Gottesglaubens erblicken dürfen. Auch in der ihm eigenthümlichen Lehre vom Willen tritt, wie wir schon früher bemerkt haben, unverkennbar das Bestreben zu Tage, die Schranken der neuplatonischen Emanationslehre zu durchbrechen, um eine Annäherung an die biblische Lehre von der Schöpfung zu gewinnen [1]). Allein damit ist der Einfluss der jüdischen Religionsquellen auf die Philosophie des Gabirol auch so gut wie erschöpft. So dürfte in der „Lebensquelle" auch nicht eine einzige Stelle nachzuweisen sein, wo wir eine Anregung durch die talmudische Litteratur vermuthen könnten. Dagegen bietet die Gabirol'sche Lehre vom Willen, die Stellung, welche dem Willen als Vermittler zwischen Gott und der Welt angewiesen wird, und die ohne jede weitere Begründung auftauchende Bezeichnung des Willens als das wirkende „Wort" Gottes so viele Berührungspunkte mit der philonischen Lehre vom Logos dar, dass wir eine Beeinflussung Gabirol's durch die Lehre des Philo nicht für ausgeschlossen halten, wenn wir auch nicht mehr im Stande sind, die Quellen nachzuweisen, aus denen Gabirol seine Kenntniss der philonischen Lehre geschöpft

[1]) Die Lehre von der Schöpfung aus Nichts braucht man nicht mit Munk (S. 233) auf eine Einwirkung des Judenthumes zurückzuführen, da auch nach Plotin die Materie nicht ewig oder wenigstens nicht unerschaffen ist.

haben mag. An einer Stelle der „Lebensquelle" wird eine Anschauung vorgetragen, die wahrscheinlich dem Buche Jezirah entnommen ist [1]), dessen Spuren auch in einigen Gedichten Gabirol's uns entgegentreten [2]). Endlich wäre noch Saadia zu nennen, der einzige jüdische Philosoph des Mittelalters vor Gabirol, an dessen Buch vom „Glauben und Wissen" einige, wenn auch minder belangreiche Stellen der „Lebensquelle" anzuklingen scheinen.

Das eigentliche Quellengebiet für die Philosophie des Gabirol werden wir, wie bei allen philosophischen Systemen des Mittelalters, im Bereiche der griechischen Philosophie zu suchen haben. Dass die grundlegenden Anschauungen der Gabirol'schen Lehre aber nicht dem Gedankenkreis der aristotelischen, sondern dem der platonischen Philosophie entstammen, das muss jedem kundigen Leser sogleich auf den ersten Blick sich aufdrängen. Eine gewisse Vertrautheit mit der damals durch Alfarabi und Ibn-Sîna bereits in den Kreis der philosophischen Forschung eingeführten aristotelischen Lehre wird allerdings auch dem Verfasser der „Lebensquelle" nicht ganz abzusprechen sein. Die meisten der von ihm übernommenen aristotelischen Elemente braucht jedoch Gabirol nicht gerade unmittelbar aus den Schriften des Aristoteles geschöpft zu haben, da dieselben auch in die späteren, ihren Grundgedanken nach auf Plato zurückgehenden Systeme der griechischen Philosophie Eingang gefunden hatten. Jedenfalls ist der Name Plato's der einzige, dessen in der „Lebensquelle" ausdrücklich Erwähnung geschieht [3]). Eine quellenmässige Prüfung derjenigen Lehren, für welche Gabirol sich auf Plato beruft, führt jedoch zu dem Ergebniss, dass dieselben nicht sowohl der Philosophie des Plato als der der neuplatonischen Schule angehören [4]). Man könnte daher auf die nahe liegende Vermuthung kommen, dass der an den betreffenden Stellen angeführte Name nicht Platon sondern Plotin zu lesen sei; das wird jedoch schon aus dem Grunde als unwahrscheinlich abzuweisen sein, weil die Schriften des Plotin niemals in's Arabische übersetzt worden sind und selbst

---

[1]) Vgl. III, § 27; Munk S. 34 Anmerk. 2.

[2]) Vgl. Dukes Ehrensäulen S. 20; M. Sachs a. a. O. S. 228 Anmerk. 1; S. Sachs Hajona S. 45 und Hatechija II, S. 26; Schmiedl in Frankel's Monatsschrift IX, S. 101.

[3]) Vgl. IV, § 12. 32; V, § 19. An einer von Falaquera nicht aufgenommenen Stelle des vierten Traktats wird auf die Lehre hingewiesen, dass die Zahl der Ursprung aller Dinge sei, ohne dass jedoch Pythagoras als der Urheber derselben genannt wird. An vier Stellen (III, § 41; V, § 16. 25. 68) werden Aussprüche der „Weisen" angeführt.

[4]) Es ist immerhin bemerkenswerth, dass schon Falaquera dies erkannt hat. In seinem More ha-More (Pressburg 1837) S. 96 macht er die Bemerkung, die Lehren, welche Gabirol dem Plato zuschreibe, stimmten mit der Darstellung überein, welche Themistius, der neuplatonische Kommentator des Aristoteles, von der Lehre des Plato gebe.

der Name dieses griechischen Philosophen in der arabischen Litteratur nur äusserst selten anzutreffen ist [1]). Allein die Erscheinung, mit der wir es hier zu thun haben, steht ja auch sonst in jenem Litteraturkreise nicht so ganz vereinzelt da. Bekanntlich werden den älteren griechischen Philosophen [2]) und besonders dem Plato [3]) von arabischen wie jüdischen Schriftstellern sehr häufig Lehren in den Mund gelegt, deren Ursprung unzweifelhaft auf die neuplatonische Philosophie zurückzuführen ist. Bei Gabirol aber tritt uns, wie schon von Munk [4]) und in noch umfassenderer Weise von Joël [5]) nachgewiesen worden ist, eine so ausgedehnte und fast über alle Theile seines Systemes sich erstreckende Benutzung neuplatonischer Lehren entgegen, dass die Annahme, Gabirol sei auf irgendeine Weise mit den Quellenschriften der neuplatonischen Philosophie bekannt geworden, gar keinem Zweifel unterliegen kann. Der Erkenntniss des Weges, auf dem dies wohl geschehen sein mag, sind wir durch eine neuere Entdeckung um ein Beträchtliches näher gekommen. In einer Anzeige der von F. Dieterici auf Grund des arabischen Textes veranstalteten deutschen Uebersetzung der sogenannten Theologie des Aristoteles [6]) hat nämlich V. Rose den Nachweis geführt, dass diese pseudoaristotelische Schrift nichts Anderes als eine paraphrastische Bearbeitung gewisser Partieen aus Plotin's Enneaden sei [7]). Die Schicksale dieser merkwürdigen Schrift stehen aber

---

[1]) Dass Munk zu weit gehe, wenn er behauptet (S. 73 Anmerk.), der Name Plotin's komme in der arabischen Litteratur überhaupt nicht vor, hat bereits Steinschneider bemerkt (Alfarabi Petersburg 1869 S. 115 und S. 254). Von Herrn D. Simonsen in Kopenhagen werde ich noch auf die Erwähnung Plotin's in al-Nedim's Fihrist pag. 255 aufmerksam gemacht. Nach Erdmann's Vermuthung wäre auch der von Schahrestâni angeführte Scheich al-Jaunâni mit Plotin identisch vgl. Schahrestâni's Religionsparteien und Philosophenschulen übersetzt von Haarbrücker Halle 1851 II, S. 158. 192. 429; Renan Averroès et l'Averroisme Paris 1852 S. 71.

[2]) Vgl. über Pythagoras Schahrest. (deutsche Uebersetz.) II, S. 98 ff.; Munk S. 245 ff. Auf Empedokles kommen wir weiter noch ausführlicher zurück.

[3]) Vgl. Schahrest. II, S. 117 ff.; Munk 247.

[4]) Vgl. Munk S. 235 ff.

[5]) Vgl. Joël Ibn Gabirol's Bedeutung u. s. w. Ich citire diese Abhandlung nach dem Wiederabdruck in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie Breslau 1878.

[6]) Der arabische Text ist von Dieterici Leipzig 1882 und die deutsche Uebersetzung das. 1883 unter dem Titel: Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen, veröffentlicht worden. Ich citire die „Theologie" durchweg nach der deutschen Uebersetzung.

[7]) Deutsche Literaturzeitung Juni 1883. Die griechische Urschrift, auf welche der arabische Text der „Theologie" hinweist, ist vielleicht eine Arbeit des Porphyrius gewesen, den die Aufschrift noch als Erklärer des Buches nennt: „Das Buch des Philosophen Aristoteles, welches im

mit der uns beschäftigenden Frage in so engem Zusammenhange, dass es sich wohl verlohnen dürfte, auf dieselben Etwas näher einzugehen. Es könnte befremdlich erscheinen, wie die von V. Rose anscheinend auf den ersten Blick gemachte Entdeckung allen früheren Forschern, die sich gelegentlich mit der „Theologie" beschäftigten, habe entgehen können, zumal der neuplatonische Charakter dieser Schrift sich jedem auch nur einigermassen kundigen Leser sofort aufdrängen muss und in neuerer Zeit auch von Niemandem bezweifelt worden ist. Das erklärt sich jedoch aus der eigenthümlichen Verfassung, in welcher diese Schrift auf uns gekommen war. Zum ersten Mal ist die sogenannte Theologie des Aristoteles im Jahre 1519 auf Veranlassung des Papstes Leo X. in einer von dem Arzte Petrus Nicolaus Castellani veranstalteten lateinischen Uebersetzung gedruckt worden [1]). Diese

---

Griechischen Theologia heisst, behandelt die Lehre von der Gottherrschaft und ist vom Tyrier Porphyrius erklärt. Dasselbe wurde vom Christen Ibn 'Abdallah Nâéma aus Edessa in's Arabische übertragen und für Achmed ibn al-Mútasim billah von Abu Josef Jakob ibn Ishâk, dem Kenditen richtig hergestellt" (Dieterici S. 1). Porphyrius selbst berichtet am Schlusse der Lebensbeschreibung des Plotin, dass er zu einigen der Plotin'schen Schriften, die er bekanntlich geordnet und herausgegeben hat, Erklärungen verfasst habe. Freilich wäre dann schon der arabische Text der Theologie eine mit weitgehender Freiheit vorgenommene Bearbeitung des griechischen Originals. In der arab. Theologie werden z. B., um nur Eines hervorzuheben, alle Stellen aus Plotin's Enneaden, wo auf die von Plotin zuweilen mit so bewundernswerthem Tiefsinn ausgelegten Mythen des Volksglaubens Bezug genommen wird, entweder ganz weggelassen (vgl. z. B. die Erklärung des Gebets Plotin IV, 4. 40 mit Theologie S. 67—69) oder so umgedeutet, dass dadurch das für einen Monotheisten Anstössige aus ihnen entfernt wird (so sind z. B. aus den Göttern des Plotin IV, 4. 39 in der Theologie S. 66 Planeten geworden). Dass eine Bearbeitung in diesem Sinne nicht von dem, einem viel gröberen Polytheismus huldigenden Thaumaturgen Porphyrius herrühren könne, bedarf keines weiteren Beweises. — In der „Theologie" sind nur Auszüge aus den drei letzten Enneaden des Plotin enthalten. Damit entfällt auch der Einwand, den Kaufmann (a. a. O. S. 109 Anmerk. 19) gegen die Joël'sche Annahme einer Abhängigkeit Gabirol's von Plotin erhebt, dass nämlich bei Gabirol keine Spur davon zu finden sei, dass ihm die Materie als das „Böse" erscheine, da die Lehre von der Natur des Bösen in der dritten Enneade dargestellt wird, auf welche die in die Theologie aufgenommenen Auszüge sich nicht erstrecken. Noch weniger stichhaltig ist der andere Einwand, dass bei Gabirol Materie und Form zwei von Anfang an getrennte Principien seien, während bei Plotin die Materie „auf dem quantitativen Wege der stufenweisen Abschwächung" aus dem Geistigen hervorgegangen sei. Diese Erklärung Zeller's (Geschichte der griechisch-römischen Philosophie III, 2 [2], S. 491) bezieht sich nämlich nur auf die zweite Materie des Plotin. Die erste Materie kann unmöglich eine blosse Abschwächung des Geistigen sein, da der Geist oder *νοῦς* selber bereits eine Vereinigung der ersten Materie mit der ersten Form darstellt.

[1]) Sapientissimi Philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive mystica Philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in latinum casti-

Uebersetzung ist jedoch nicht unmittelbar aus dem arabischen Text hervorgegangen, sondern nach der Angabe Castellani's vielmehr so entstanden, dass der jüdische Arzt Moses Arovas aus Cypern den von dem Reisenden Franciscus Roseus aus Ravenna in einer Bibliothek zu Damaskus aufgefundenen arabischen Text in dessen Auftrage in's Italienische übersetzt und Castellani dann auf Grund dieser in grosser Eile[1]) angefertigten italienischen Uebersetzung seine lateinische Uebersetzung hergestellt hat. Diese Uebersetzung des Castellani ist dann von Jacob Charpentin oder Carpentarius in der Absicht, ihr eine stilistisch geglättetere Form zu geben, einer abermaligen Bearbeitung unterzogen und in dieser Gestalt im Jahre 1571 zu Paris veröffentlicht worden[2]). Erwägt man nun, dass die Uebersetzung des Castellani bereits eine sekundäre, die den meisten Forschern zugänglichere des Carpentarius aber gar eine tertiäre Version des arabischen Textes ist und dass dieser selbst eine schon sehr freie Bearbeitung des griechischen Originals darstellt, so dürfte es wohl begreiflich erscheinen, dass die Gedanken des Plotin schon durch diese

---

gatissime redacta. Die wunderliche Bezeichnung als mystica Philosophia secundum Aegyptios ist aus dem Missverständniss einer Stelle unseres Buches (IV, § 5) entstanden (vgl. Haneberg Theologie des Aristoteles in den Sitzungsberichten der k. bayerisch. Akademie der Wissenschaften 1862 S. 12). Am Ende der ersten Ausgabe, die mir durch die Güte des Herrn D. Simonsen zugänglich gemacht worden ist, findet sich eine Nachschrift, nach welcher der Astrolog Lucas Sauricus an dieselbe die letzte Feile angelegt hat. Im Jahre 1591 gab der als Gegner der aristotelischen und scholastischen Philosophie bekannte Franciscus Patricius (vgl. über denselben Stöckl Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, S. 180) in Ferrara die Uebersetzung des Castellani mit einer Einleitung und Anmerkungen heraus unter dem Titel: Mystica Aegyptiorum et Chaldaeorum a Platone voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta Philosophia. Eine dritte Ausgabe dieser Uebersetzung erschien Venedig 1593 (vgl. Haneberg, a. a. O. S. 2).

[1]) In der Vorrede des Carpentarius (vgl. weiter) heisst es: Quos postea ejusdem Rosei rogatu Moses Arovas, linguae arabicae peritissimus, quasi raptim in sermonem Italicum converterat, quia potestas non erat diutius et in liberiore otio finiendi Arabici exemplaris, quod magna cura in illa Damascina bibliotheca asservabatur. Moses Arovas hat auch eine hebräische Uebersetzung der Theologie verfasst, wie aus folgender Randbemerkung in einem hebr. Mskpt. der Pariser Nationalbibliothek (Fonds de l'Oratoire Nr. 121), den Kommentar Joseph ben Schemtob's zur aristotelischen Ethik enthaltend, hervorgeht: אמר המעיין משה בר יוסף ארובש ..... זה הספר (sc. die Theologie) בא לידי בערבי בדמשק והעתקתי אותו ללשון הקדש והוא אמת שחזר בו ממה שחלק .... על תורתינו הקדושה ועשהו בסוף ימיו ואליו נסמך ונקרא תיאולוגיאה שר"ל ספר אלהות ..... סודות החכמה ורמזי פילוסופיא והוא י"ל מאמרים (vgl. Munk S. 249 Anmerk.).

[2]) Die Bearbeitung des Carpentarius ist auch von Du Val in seine Ausgaben der Werke des Aristoteles (1629 und 1639) aufgenommen worden.

wiederholte Umprägung, die sie auf ihrer vielverschlungenen Wanderung erfahren haben, ihren ursprünglichen Charakter vielfach eingebüsst und sich mitunter bis zur Unkenntlichkeit abgeschliffen haben[1]). Es kommt aber noch hinzu, dass Castellani sich, wie die jetzt ermöglichte Vergleichung mit dem arabischen Texte ergiebt, einer geradezu tendenziösen und vor keiner Willkür zurückschreckenden Umgestaltung seiner Vorlage schuldig gemacht hat. In der lateinischen Bearbeitung sind ganze Kapitel hinzugekommen, für welche weder die Enneaden des Plotin noch die arabische Theologie auch nur den geringsten Anhalt darbieten[2]). An zahlreichen Stellen hat der Bearbeiter den ihm vorliegenden Text so gekürzt und an anderen wieder so viel von seinem Eigenen hinzugesetzt, dass in der That von der ursprünglichen Darstellung des Plotin zuletzt kaum noch ein Schatten zurückgeblieben ist. Unverkennbar war es dem lateinischen Bearbeiter der Theologie vornämlich darum zu thun, in dieser angeblich dem griechischen Alterthum entstammenden Schrift ein neues Zeugniss für die Vorahnung der „christlichen Wahrheit" bei den heidnischen Philosophen zu gewinnen[3]), und um diesen Zweck desto voll-

---

[1]) Der Zusammenhang unserer Schrift mit der neuplatonischen Philosophie ist allerdings auch noch dem Carpentarius nicht entgangen. Er bemerkt in seiner Vorrede: Sed cum Alcinoum absolvero, recognita hujus operis interpretatione et in sententiis accuratius comparata cum Platone, Plotine et Jamblicho atque etiam cum D. Dionyso Areopagita, dabo operam, ut tibi cumulatius satisfiat.

[2]) Der arab. Text ist in zehn, resp. elf Bücher getheilt. Nach Dieterici's Angabe befindet sich nämlich in den arabischen Handschriften an der Spitze von VIIIb die Bemerkung: „Dies ist ein Kapitel, für das im Manuskript kein Kopf (d. h. keine Ueberschrift) sich vorfindet; demnach bildet das Stück VIIIb ein besonderes Buch. Gelegentlich sei erwähnt, dass der lat. Bearbeiter diese Bemerkung missverstanden hat; er berichtet am Anfang des IX. Buches, dass hier im griechischen Text das erste Kapitel fehle. Die lat. Bearbeitung hat vierzehn Bücher, wie auch schon Moses Arovas angiebt, dass die Theologie aus vierzehn Abschnitten bestehe (vgl. oben S. 27 Anmerk. 1). Auch das unter dem Namen des Aristoteles kursirende Werk De substantiis separatis, das Thomas von Aquino in seiner Schrift De unitate intellectus noch gesehen zu haben behauptet und das mit unserer Theologie identisch sein soll (vgl. das Prooemium des Castelli zu seiner Bearbeitung der Theologie; Fabricius Bibliotheca graeca II, S. 164; Haneberg a. a. O. S. 4) hat aus 14 Abschnitten bestanden.

[3]) So heisst es in dem Widmungsschreiben des Franciscus Roseus an den Papst Leo X: Siquidem in omnibus propemodum (praeter paucula) cum theologicis dogmatibus atque sanctissimis institutionibus consonat, ut jam possit dici, quod de Platone ab Augustino, illis transpositis, christianum hic fieri Aristotelem. Aehnlich Castelli in seinem Prooemium: Emolumentum libri est maximum praecipue fidei catholicae, cui inquam plurimis est consentaneus ..... Hic nempe tot quot nusquam alibi in uno volumine Paganico tot Theologiae orthodoxiaeque leguntur sententiae, ut si illae paucae, quae exorbitant, non inter exstarent, minime Aristotelem ethnicum vel alium sed Christianum potius philosophum (ut

kommener zu erreichen, hat er es an absichtlichen Aenderungen und an Zuthaten aus eigenen Mitteln nicht fehlen lassen, die mitunter, wie wir später noch zeigen werden, geradezu den Charakter einer Fälschung an sich tragen. Wir werden daher einer jeden nur auf die lateinische Bearbeitung der Theologie gegründeten Vermuthung mit gerechtfertigtem Misstrauen begegnen dürfen; dagegen ist uns in dem arabischen Grundtext dieser Schrift eine für die Kenntniss der Lehre Plotin's bei den Arabern überaus werthvolle Quelle erhalten, die unzweifelhaft auch dem Gabirol vorgelegen hat und von ihm benutzt worden ist [1]).

Das eigentliche Grundthema der Gabirol'schen „Lebensquelle" bildet die Lehre, dass alles geschaffene Sein, auch das der intelligibelen Substanzen, aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Die Anregung zu dieser Lehre hat Gabirol wohl ohne Frage aus der Philosophie des Plotin empfangen, obgleich in dem uns vorliegenden Texte der „Theologie" nur noch eine einzige Stelle sich erhalten hat, in welcher diese Lehre Plotin's zum Ausdruck gelangt [2]). „Der Stoff des Geistes, so heisst es an derselben, ist sehr erhaben, denn er ist einfach, geistig; nur ist der Geist noch einfacher als jener und ihn ganz umfassend. Auch behaupten wir, dass der Stoff der Seele sehr erhaben sei, denn er ist einfach, geistig, seelisch" [3]). Die Darstellung Gabirol's zeichnet sich aber durch die konsequente Durchbildung und die Tiefe der

---

Dionysium Philoponumque) merito existimaremus. Ebenso in der Vorrede des Carpentarius: ea in hoc opere sic expressa sunt, ut non modo Platonem longo intervallo superent, sed pleraque aequare videntur, quae in religione nostra naturae lumen omnino excedunt. das.: tantum rogabo neglecto auctoris nomine (nec enim de eo quicquam audeo statuere), ut omnes, quos doctrina Platonica delectat hujusque cum Christiana religione comparatio, his fruantur, quibus nescio an quicquam sit in veteribus philosophis divinius.

[1]) Darüber, dass die Theologie zu den ältesten arabischen Uebersetzungen gehöre, vgl. Munk S. 250 Anmerk.; Haneberg a. a. O. S. 8 ff.; Dieterici in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Theologie.

[2]) Möglicher Weise ist uns die „Theologie" auch nicht vollständig erhalten. Wenigstens begegnen uns bei Gabirol manche Entlehnungen aus solchen Stellen Plotin's, die in dem uns vorliegenden Texte nicht enthalten sind.

[3]) Dieterici's Uebersetzung S. 107 (Plot. V, 1. 3). Der lat. Bearbeiter, der an dieser Lehre Anstoss nahm, hat der Stelle eine ganz andere Wendung gegeben, sie lautet bei ihm (X, 11 Ich citire nach der Ausgabe von 1519): Intellectus materialis est valde honorabilis, quoniam est simplex ac spiritualis etc. An einer anderen Stelle, die ganz und gar dem lat. Bearbeiter angehört, wird diese Lehre sogar ausdrücklich für falsch erklärt (XII, 7): At rationes, quod omnes substantiae citra primam constent ex materia et forma quodque animus non intelligat nisi materialia, sunt falsae. Ebensowenig findet sich in unserem Text der „Theologie" irgend welcher Anhaltspunkt für die Ausführung des lat. Bearbeiters (XIII, 6), dass Gott zuerst den Intellekt und dann die anderen ersten Formen ohne Materie geschaffen habe.

spekulativen Begründung, welche diese Lehre bei ihm gefunden hat, so sehr vor der des Plotin aus, dass es auch uns nicht so ganz ungerechtfertigt erscheint, wenn von den christlichen Philosophen des Mittelalters Gabirol durchweg als der eigentliche Vertreter dieser Lehre hingestellt wird. Während Plotin eine Materie zwar auch für die intelligibelen Substanzen annimmt, dieselbe aber als von der Materie der körperlichen Substanzen so durchaus verschieden darstellt, dass zwischen beiden zuletzt nur noch eine Namensgleichheit übrig bleibt [1]), hat Gabirol die Einheit der Materie wie der Form in allen Bereichen des Seins mit grosser Konsequenz durchgeführt. Es ist bei ihm eine und dieselbe Materie, die sich durch das ganze Universum hindurchzieht, die von der obersten Grenze der intelligibelen Wesen bis zur untersten Grenze der Sinnendinge hinabreicht, nur dass diese Materie, je weiter sie sich von ihrem ersten Ursprung entfernt, sich desto mehr vergröbert und dadurch den Charakter der Geistigkeit verliert [2]).

Der zweite Grundgedanke der Gabirol'schen Philosophie ist die Lehre vom Willen. Auch hier glaubt Joël einen Zusammenhang mit der Plotin'schen Philosophie nachweisen zu können. Nach seiner Auffassung wäre die Hypostasirung und das substantielle Auftreten des göttlichen Willens bei Gabirol nur als eine Konsequenz des Plotin'schen Systems anzusehen [3]); er meint, die offene Stelle in der neuplatonischen Lehre aufzeigen zu können, wo Gabirol geglaubt habe, mit Grund den Willen einschieben zu dürfen [4]). Diese Auffassung hat auch sicherlich ihre Berechtigung. Hat Gabirol sich einmal auf den Boden der neuplatonischen Philosophie gestellt, so wird er sich naturgemäss auch diejenigen Anschauungen, die sein unbestrittenes geistiges Eigenthum sind, nur im Zusammenhang mit diesem ganzen System haben bilden können; er selber wenigstens muss geglaubt haben, eine offene Stelle entdeckt zu haben, wo diese Anschauungen sich ungezwungen in den Organismus des Systems einfügen liessen. In jedem Falle aber hat Gabirol diese Stelle im System der neuplatonischen Philosophie noch offen gefunden und sie mit der Lehre vom Willen ausgefüllt, die selber dem Gedankenkreis der Plotin'schen Philosophie nicht entstammen kann, da in dieser dem Urwesen ein Wille geradezu abgesprochen wird [5]).

---

[1]) Vgl. Zeller a. a. O. S. 468. Von Schahrestâni wird die Annahme zweier Materien dem Plato zugeschrieben (Haarbrücker's Uebersetzung II, S. 118).

[2]) Vgl. II, § 14; IV, § 29; V, § 19. 38.

[3]) Ibn Gabirol's Bedeutung u. s. w. S. 9 ff.

[4]) Das. S. 48 ff.

[5]) Steinhart (Pauly's Realencyclopädie V, 1762) behauptet allerdings, Plotin's Urwesen sei Nichts als schaffender Wille, wird aber von Zeller (S. 431 Anmerk. 1) widerlegt.

Hingegen hat Munk geglaubt, den Keim, wenn nicht gar schon die weitere Ausführung der Lehre vom Willen in der sogenannten Theologie des Aristoteles nachweisen zu können [1]). Und in der That wird an den von Munk angeführten Stellen aus der lateinischen Bearbeitung der Theologie, die sich noch um ein Beträchtliches vermehren liessen, das „göttliche Wort", wie der Wille ja auch bei Gabirol genannt wird, als ein unmittelbar aus Gott hervorgegangenes Wesen bezeichnet, dem gewissermassen die Aufgabe zufalle, die Vermittlung zwischen Gott und der Welt oder der Substanz der Intelligenz herzustellen. Das klingt so verlockend, dass man allerdings geneigt wäre, die Frage, woher Gabirol seine Lehre vom Willen geschöpft habe, damit als gelöst zu betrachten. Woher aber sollte diese Anschauung, von welcher in den Schriften Plotin's auch nicht die geringste Spur anzutreffen ist, in die „Theologie" hineingekommen sein? Auf Porphyrius, oder wer sonst der Urheber der Grundschrift unseres Buches sein mag, kann diese Anschauung nicht zurückzuführen sein, weil die „Theologie" sich durchweg darauf beschränkt, die aus Plotin aufgenommenen Stellen, ohne eigene Zuthat, wenn auch in etwas freier paraphrasischer Umschreibung, wiederzugeben. Das Räthsel löst sich jedoch, wenn wir den jetzt vorliegenden Text der „Theologie" vergleichen. Da derselbe nämlich an allen Stellen, wo bei dem Lateiner von dem Verbum divinum die Rede ist, einen ganz anderen Wortlaut darbietet [2]), so kann es nicht dem

---

[1]) Vgl. Munk S. 258 ff.

[2]) So heisst es z. B. in der lat. Bearbeitung (III, 2): Creavit autem eum (sc. intellectum) cum medio verbo quodammodo. Neque enim inter ipsum Deum et intellectum aliud medium intercidit nisi verbum etc.; dagegen an der entsprechenden Stelle der Theologie S. 38 (Plot. IV, 7. 11): „Gott, der Herrliche, ist Ursache für den Geist, der Geist Ursache für die Seele" u. s. w. Das zehnte Buch der lat. Bearbeitung, in welchem das Verbum divinum überaus häufig vorkommt und dem Munk auch fast alle seine Belegstellen entnommen hat, scheint fast ganz dem Bearbeiter anzugehören; wenigstens findet sich in dem uns vorliegenden arabischen Texte kaum irgendwelcher Berührungspunkt mit dem Inhalte dieses Buches. Aus den anderen Büchern seien noch folgende Stellen angeführt. XII, 16: Praeterea mundus corporeus factus est non contingenter neque a casu, sed a verbo spirituali intellectivo subtilissimae incorporalitatis vgl. Theologie S. 129 (Plot. IV, 7. 4): „Wir behaupten, dass diese Welt nicht durch Ungefähr und Zufall ihren Gang geht, sondern durch eine Seelen-Geistkraft mit höchster Absicht und Anordnung". XIV, 12: Hujusmodi item entia orbis superni fuerunt creata ab illo verbo primario, quod est substantia princeps. Neque vero ita quod ipsa essentia prius, posterius autem ejus intellectio producta sit velut in substantiis secundariis sed ambae simul creatae sunt; vgl. Theolog. S. 161 (Plot. VI, 7. 11): „Diese unsere Weisheit nimmt in jener Urweisheit den Anfang, und die Ursubstanz rührt von der Weisheit her. Nicht aber war die Ursubstanz zuerst und dann erst die Weisheit, vielmehr ist die Substanz eben die Weisheit. ibidem: Quisnam comprehendere valet ac intueri veram essentiam ejusdem,

geringsten Zweifel unterliegen, dass wir es hier mit einer von dem lateinischen Bearbeiter ausgegangenen Fälschung zu thun haben, die, wie bereits bemerkt, in der Absicht unternommen wurde, diese dem Aristoteles beigelegte Schrift christlich-apologetischen Zwecken dienstbar zu machen [1]). Auch diese Schrift

---

in quo verbo omnia sunt conspicabilia et a quo potestas creandi ducit? hoc enim verbum est virtus actusque etc.; vgl. Theologie das.: „Jedoch die Grösse und die Kraft der Urweisheit, wen giebt es, der im Stande wäre, diese zu sehen und ihrem Wesen nach zu erkennen? Denn das ist eine Wahrheit, in der alle Dinge begriffen sind, und eine Macht, die alle Dinge beginnen liess". Ein ähnliches Verfahren wie der lat. Bearbeiter scheint jedoch auch schon Moses Arovas beobachtet zu haben, wenn er nicht die hebr. Uebersetzung der Theologie erst nachträglich auf Grund der lat. Bearbeitung ausgeführt hat. In einer von Munk (S. 257 Anmerk. 1) mitgetheilten Probe aus der hebr. Theologie heisst es nämlich: ולמה שהיה כל אור נובע מאור הנה ראשיתו יותר חזק מסופו ואמציעתו נלקח משני הקצוות ראוי שיהיה האור הנובע בשכל שלש מדרגות מדרגה עליונה מדובקת ברבור והוא האור הגמור והנר הטהור ומדרגה שלישית שפלה ואמצעית ביניהם . ומה שהיה מן הנפשות אור במדרגה עליונה היו רוחניותם קרובה מן חשלמות מחדמה לרוחניות המלאכים וישיג האמתיות והידיעות באלהות הבורא והמעשה במה שיחייבוהו מן הטהרה (והשעור) והרוממות והקדושה ובחירת האמת ופעולת הטוב והמשכת השלמות להתאחדותו בשכל השלם המתאחד ברבור השלם מן הבורא יתʼ אשר הוא למעלה מהשלמות. Die Stelle lautet bei Dieterici S. 155 (Plot. VI, 7. 9): „Wir behaupten, dass Leben und Geist in einigen derselben klarer und deutlicher, in anderen verborgener sei; ja wir behaupten sogar, dass sie in einigen heller und lichtvoller seien als in anderen. Manche stehen zu ihnen erst in zweiter, manche in dritter Reihe". Die Stelle wird auch in Abraham ibn Chasdai's Prinz und Derwisch am Schlusse einer, wie wir später zeigen werden, dem Gabirol entlehnten Ausführung, jedoch ohne das verdächtige דבור, reproducirt; es heisst dort (Cap. 33): על כן נאמר כי כל אור משולח מאור כי ראשיתו יותר חזק מסופו והחלק הבינוני לוקח משני צדדין אכ האור המשולח יש לו שלש מדרגות מדרגה עליונה קרובה מגבול השכל וגו.

[1]) Vgl. oben S. 28 Anmerk. 3. So lautet bei Carpentarius die Ueberschrift zu X, 13: Explicatur verbi concepti cum Deo opifice et rebus aliis omnibus comparatio, in qua admiranda est hujus auctoris divinitas et cum religione nostra in rebus valde abditis consensio. An einer Stelle (X, 17 ed. 1519) heisst es: Et sic etiam intellectus est unum idemque quod verbum expressum a potentia auctoris primi, cujus voluntas et praeceptum sapientia est idem, quod genitum in eo gradu essentiae. Atque intellectus agens est creatus ab auctore primo per hujusmodi praeceptionem voluntatemque ejus indifferentem omnino. Man vergleiche damit folgende Stellen des Origines (De principiis I, 2. 6): Magis ergo sicut voluntas procedit e mente et neque partem mentis aequat neque ab ea separatur: tali quadam specie putandus est Pater Filium genuisse imaginem scilicet suam; ferner (I, 2. 3): Quali modo intelleximus Sapientiam initium viarum Dei esse et quomodo creata

bietet uns demgemäss bei aller Wichtigkeit, die sie für die geschichtliche Erkenntniss der Gabirol'schen Philosophie hat, keinen Anhaltspunkt dar, unserem Philosophen die Originalität der Lehre vom Willen streitig zu machen.

Wie den Arabern durch die sogenannte Theologie des Aristoteles die Kenntniss der Lehre des Plotin vermittelt wurde, so war ihnen durch eine andere Schrift in gleicher Weise die Möglichkeit geboten, sich mit den Lehren des Proklus, des hervorragendsten Vertreters der späteren neuplatonischen Philosophie, bekannt zu machen. Das in der christlichen Scholastik des Mittelalters so vielgenannte Liber de causis ist nämlich, wie schon Thomas von Aquino erkannt hat, nichts Anderes als ein Auszug aus der *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus [1]); wahrscheinlich aber ist dieser jetzt auch im arabischen Originaltext vorliegende Auszug [2]) aus einer das ganze Werk des Proklus umfassenden arabischen Uebersetzung hervorgegangen [3]).

Auf einen anderen Kreis von Schriften, denen Gabirol wahrscheinlich manche Anregung zu verdanken hat, weist schon Schemtob ibn Falaquera, der Epitomator der Gabirol'schen „Lebensquelle" hin. In dem kurzen Vorwort, das er dem von ihm veranstalteten hebräischen Auszuge voranschickt, macht Falaquera nämlich die Bemerkung, er habe bei der Beschäftigung mit der „Lebensquelle" den Eindruck gewonnen, als ob Gabirol in dieser Schrift der Ansicht gewisser älterer Philosophen gefolgt sei, wie sie z. B. in dem Buche des Empedokles über die fünf Substanzen dargestellt werde [4]), denn dieses gehe gleichfalls von dem Grundgedanken aus, dass alle geistigen Substanzen eine geistige Materie hätten und dass die Form von oben herabkomme, die Materie aber sie von unten aufnehme, d. h. dass die Materie das Substrat sei und die Form von ihr getragen werde [5]). Mit

---

esse dicitur, species scilicet in se et initia totius praeformans creaturae, hoc etiam modo Verbum Dei eam esse intelligendum est.

[1]) Im Eingang seines Kommentars zu dem Liber de causis sagt Thomas: Unde videtur liber de causis ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Proclis excerptus, quia omnia, quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo.

[2]) Aus einer Leidener Handschrift, in welcher Zunz zuerst das Original des Liber de causis vermuthet hat (Geiger's Wissenschaftliche Zeitschrift IV, S. 190; Zunz's Gesammelte Schriften III, S. 179) von Bardenhewer herausgegeben und in's Deutsche übersetzt in seinem vortrefflichen Buche: Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis Freiburg i. B. 1882. Vgl. noch über das Liber de causis die Abhandlung Haneberg's in den Sitzungsberichten der königl. bayerisch. Akademie der Wissenschaften 1863 S. 361—388.

[3]) Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 47.

[4]) Ueber diese pseudepigraphische Schrift und deren Titel (*περὶ πέμπτης οὐσίας*) vgl. Munk S. 3 Anmerk. 1.

[5]) Vgl. Munk Mélanges Hebr. Theil S. 1a, Frz. Theil S. 3.

einem bei diesem anspruchslosen Gelehrten auch sonst nicht zu verkennenden Scharfblick [1]) wird hier unsere Aufmerksamkeit auf einen Litteraturkreis gelenkt, der in der That bei einer Untersuchung über die Quellen der Gabirol'schen Philosophie nicht ausser Acht gelassen werden darf; wir meinen die unter dem Namen der älteren griechischen Philosophen in Umlauf gesetzten, pseudepigraphischen Schriften, die fast durchweg auf dem Boden der neuplatonischen Philosophie stehen und unter denen die dem Empedokles beigelegten besonders zahlreich vertreten waren und seit dem zehnten Jahrhundert in Spanien einen grossen Leserkreis gefunden hatten [2]). Aus diesem Schriftenkreis ist wohl auch die Darstellung geflossen, welche Schahrestâni von den Lehren des Empedokles giebt und in der neben einzelnen historisch beglaubigten Ansichten dieses alten Naturphilosophen viele neuplatonische Anschauungen sich finden, und zwar in einer Fassung, die, wie die folgende Skizze beweisen mag, in der That eine in mancher Beziehung überraschende Aehnlichkeit mit den Grundanschauungen der Gabirol'schen „Lebensquelle" darbietet. Gott oder das absolute Sein, dessen Attribute, wie das Wissen, der Wille und andere, nicht als besondere Kräfte sondern als mit dem göttlichen Wesen identisch zu betrachten sind, hat zuerst das einfache Etwas geschaffen, welches das erste einfache Intelligibele oder der erste Grundstoff gewesen ist [3]). Den göttlichen Schöpfungsakt, durch welchen die Dinge entstanden sind, darf man sich jedoch nicht nach der Art eines präexistirenden Willens vorstellen, da das Wissen und der Wille Gottes ja mit seinem Wesen identisch sind, sondern so, dass Gott die Ursache derselben ist [4]). Das zweite, durch Vermittlung des Grundstoffes Hervorgebrachte ist die Vernunft und das dritte, durch Vermittlung dieser beiden Hervorgebrachte ist die

---

[1]) Das von Grätz über Falaquera ausgesprochene Urtheil, dass er nicht genug Unterscheidungsvermögen besessen habe, um die Lehren der einzelnen Philosophen auseinanderzuhalten und ihre Verschiedenheit zu bemerken (Gesch. d. Juden VII[1] S. 251) scheint mir nicht gerechtfertigt zu sein. Weit eher könnte man behaupten, dass Falaquera in seinen Schriften ein solches Unterscheidungsvermögen in nicht gewöhnlichem Maasse bekunde. Wir fügen zu dem obigen und einem bereits früher (S. 24 Anmerk. 4) angeführten Beispiel noch das folgende hinzu. Ueber Gabirol's Lehre vom Willen bemerkt Falaquera (More ha-More S. 93): ומה שאמר שהחפץ הוא הפועל לכל ובערבי אראדה כן נמצא בספר מקצת חכמי מחקר הקדמוניים. Mit dieser auch in dem Vorwort zum Auszug aus der „Lebensquelle" gebrauchten Bezeichnung ist wieder in erster Reihe Pseudoempodokles gemeint, auf welchen auch Josef ibn Zaddik in Betreff des Geheimnisses vom Willen hinweist (vgl. Mikrokosmus S. 52).

[2]) Vgl. Munk S. 242 Anmerk. 1.

[3]) Schahrest. II, S. 91.

[4]) das. II, S. 91 vgl. auch das. II, S. 127.

Seele[1]). Der erste Grundstoff ist einfach im Vergleich mit dem Wesen der Vernunft, die unter ihm ist; er ist aber nicht absolut einfach, und zwar ist er es nicht im Vergleich mit der ersten Ursache[2]), denn alles Verursachte ist entweder in intelligibeler oder in sensibeler Weise zusammengesetzt[3]). Das Niedrigere ist immer die Schale (die Materie) für das Höhere und das Höhere ist der Kern (die Form) für das Niedrigere; die vegetabilische Seele ist die Schale der animalischen, die animalische Seele ist die Schale der rationellen und die rationelle Seele ist die Schale der intelligibelen Seele. Nachdem der erste Grundstoff in der Vernunft dasjenige gebildet hatte, was von den vernünftigen, geistigen Formen bei ihm war, und die Vernunft in der Seele dasjenige gebildet hatte, was sie von dem Grundstoff zugetheilt erhalten hatte, bildete die Allseele in der Allnatur dasjenige, was sie von der Vernunft zugetheilt erhalten hatte[4]). Die Theilseelen aber sind Theile der Allseele, ähnlich den Theilen des Sonnenlichtes, welche durch die Thüren eines Hauses hindurchscheinen. Die eigenthümliche Eigenschaft der Allseele ist die Liebe, denn nachdem sie auf die Vernunft und ihre Schönheit und Herrlichkeit hingeblickt hatte, empfand sie Liebe zu ihr wie der Verliebte, der von Liebe Berauschte, zu dem von ihm geliebten Gegenstande, sie suchte also, sich mit ihr zu vereinen, und bewegte sich zu ihr hin[5]). Die Vernunft ist ruhend nach Art einer Bewegung, d. h. sie ist in ihrem Wesen vollkommen der Wirklichkeit nach, thätig, die Seele von der Möglichkeit zur Wirklichkeit überführend; die Seele aber ist unvollkommen, nach der Vollkommenheit hinstrebend, so bewegt sie sich, die Stufe der Vernunft erstrebend[6]).

Zu den bisher besprochenen Schriften, die sich auf Quellenschriften der neuplatonischen Philosophie zurückführen liessen, kommt noch eine der arabischen Litteratur angehörende Darstellung dieser Philosophie hinzu, die dem Gabirol gleichfalls zugänglich war und auch ohne Zweifel von ihm benutzt worden ist. Wir meinen die Encyclopädie der lauteren Brüder[7]).

---

[1]) Schahrest. II, S. 92.
[2]) Vgl. Munk S. 243.
[3]) Schahrest. II, S. 92.
[4]) das. II, S. 93 vgl. auch die Auszüge aus Mose ibn Esra's ערוגת הבשם in der (hebr.) Zeitschrift Zion II, S. 158.
[5]) das. II, S. 94.
[6]) das. II, S. 97.
[7]) Die Arbeiten dieses im zehnten Jahrhundert in Baçrah und Bagdad blühenden Ordens sollen zuerst durch den Arzt und Philosophen Maslamah aus dem damals muslimischen Matrid in Andalusien bekannt geworden sein. Nach einer anderen Ueberlieferung soll der berühmte Mathematiker und Arzt Abulhakam 'Omar Ibn Abd ur-rahman al-Karmâni, der, wie Gabirol,

Dass in den zu dieser Encyclopädie gehörenden Schriften, insoweit dieselben sich mit der Erörterung philosophischer Fragen beschäftigen, die Anschauungen der neuplatonischen Philosophie zur Darstellung gelangen, darf als allgemein bekannt vorausgesetzt werden. Wo es sich um solche Lehren der neuplatonischen Philosophie handelt, in welchen die verschiedenen dem Gabirol vorliegenden Quellen miteinander übereinstimmen, da werden wir freilich kaum im Stande sein, mit Bestimmtheit anzugeben, welche dieser Quellen von ihm vorzugsweise benutzt worden sei. Vieles aber, was sich bei Gabirol findet, kann, wie wir im Verlaufe unserer Darstellung zeigen werden, aus keiner anderen Quelle als aus den Schriften der lauteren Brüder geschöpft sein. Von der Grundlehre der Gabirol'schen Philosophie lässt sich dies allerdings nicht behaupten. Bei den lauteren Brüdern kann nämlich von einer Zusammensetzung der intelligibelen Substanzen aus Materie und Form nicht die Rede sein, weil nach ihnen die Materie erst an der untersten Grenze der intelligibelen Welt und zwar als eine Emanation der Weltseele hervortritt [1]). Auch in Betreff der Lehre vom Willen glauben wir eine Abhängigkeit Gabirol's von den lauteren Brüdern, wie sie Haneberg annimmt [2]), als vollkommen unerwiesen bestreiten zu müssen. Was die lauteren Brüder gelegentlich über den Willen Gottes aussagen, das geht sowenig über die hergebrachte religiöse Vorstellung hinaus, dass an einen Vergleich mit der originellen Auffassung des Willens bei Gabirol gar nicht zu denken ist [3]). Dagegen scheint Gabirol

---

in Malaga geboren und im Jahre 1065 in Saragossa, neunzig Jahr alt, gestorben ist, die Abhandlungen der lauteren Brüder aus dem Orient nach Spanien gebracht haben. Vgl. Haneberg's Abhandlung über Gabirol's Verhältniss zu der Encyclopädie der l. Brüder in den Sitzungsberichten der k. bayerisch. Akademie der Wissenschaften 1866 S. 89 ff.; Dieterici Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert nach Chr. Einleitung und Makrokosmus Leipzig 1876 S. 143.

[1]) Das Stück aus der Einleitung des von Jehuda ben Nissim verfassten Kommentars zum Sepher Jezira und zu den Pirke R. Elieser (Mskpt.), in welchem Munk die Lehren Gabirol's wiederfinden will (Mélanges S. 301 Anmerk. 2), giebt, wie die der Materie zugewiesene Stellung beweist, vielmehr die Anschauungen der l. Brüder wieder.

[2]) Sitzungsberichte 1866 S. 97.

[3]) Ganz verfehlt ist Haneberg's Vermuthung, dass die Aussprüche des „Philosophen" in Falaquera's handschriftlichem ספר המעלות dem Gabirol angehören sollen. Haneberg muss selber zugeben, dass diese Fragmente weder mit der Struktur noch mit dem Inhalt des Fons vitae Etwas gemein hätten; sie könnten jedoch, wie er glaubt, einem anderen Werke Gabirol's entnommen sein. Dieser Vermuthung liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass für Falaquera als den Epitomator der „Lebensquelle" der „Philosoph" schlechtweg nur Gabirol sein könne. Dagegen spricht jedoch schon der Umstand, dass Falaquera im More ha-More den Gabirol niemals als den „Philosophen" sondern immer mit seinem vollen Namen bezeichnet. Bei

in seinen naturwissenschaftlichen Anschauungen fast ganz unter dem Einfluss der lauteren Brüder zu stehen; diese Wahrnehmung tritt uns, wie in der „Lebensquelle", so auch in dem kosmologischen Theil seines Gedichtes „die Königskrone" entgegen [1]).

---

allem Interesse, das er der Philosophie Gabirol's zuwendet, ist Falaquera auch weit davon entfernt, sich zu derselben zu bekennen; er steht vielmehr, wie aus seinen selbständigeren Schriften hervorgeht, durchaus auf dem Boden der aristotelischen Philosophie. So ist auch das zweite der von Haneberg angeführten Fragmente, das von den vier Arten des Intellekts handelt (vgl. auch Falaquera's ספר הנפש Cap. 14—18 und More ha-More S. 141) nur die Ausführung einer vielerörterten arabisch-aristotelischen Lehre (vgl. Munk Mélanges S. 127 Anmerk. und Guide des Égarés I, S. 306). An einer Stelle des ספר הנפש wird von Falaquera auch ein Ausspruch des „Philosophen" angeführt, der nachweislich dem Aristoteles angehört (vgl. das. Cap. 11 mit Aristoteles de anima II Cap. 11). Der von Falaquera im More ha-More fast auf jeder Seite angeführte החכם הנזכר ist Averroës (vgl. More ha-More Einleit. S. 8).

[1]) Wir wollen die auf die „Königskrone" bezüglichen Nachweisungen hier kurz zusammenstellen. Königskrone V, 120 ff.: Ueber die Feuersphäre hat Gott die Sphäre des Firmaments mit dem Mond gestellt; der Körper (das Volumen) des Mondes beträgt $^1/_{39}$ des Erdkörpers vgl. Dieterici Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber Leipzig 1876 S. 34; meine Schrift über Saadia S. 66; Ibn Saila's Kommentar zu Ibn-Sina's חי בן מקיץ (arab. Hai ibn Jotzân) im Sammelband des Vereins Mekize Nirdamim II S. 15 (Die Schrift חי בן מקיץ wird in der Konstantinopler Ausgabe des ראשית חכמה von 1736 fälschlich dem Gabirol zugeschrieben). Königskrone V. 163 ff. Ueber die Mondsphäre hat Gott die Sphäre des Merkur gestellt, sein Körper beträgt $^1/_{23000}$ der Erde. Für $^1/_{23000}$ ist zu lesen $^1/_{22}$ vgl. Naturanschauung S. 34. Kgskr. Der Merkur ist der Stern der Vernunft und der Wahrheit vgl. Dieterici Die Anthropologie der Araber Leipzig 1871 S. 86. Königskrone V. 175 ff. Ueber der Sphäre des Merkur steht die Sphäre der Venus, ihr Körper beträgt $^1/_{37}$ der Erde, vgl. Naturansch. S. 34. Kgskr. „Sie schafft auf Erden, wie ihres Meisters Wille Lieder, Gesänge, jubelnde Hochzeitslieder" vgl. Anthropolog. S. 84: „Sie (Venus) leitet auf Zeichnung, Formung, Gestaltung, Schönheit, Schmuck und Lieblichkeit". Königskrone V. 190 ff.: Ueber der Sphäre der Venus steht die Sphäre der Sonne, ihr Körper ist 170 mal grösser als die Erde vgl. Naturansch. S. 34: 166 Erden und ein Bruch (vgl. meine Schrift über Saadia S. 66). Kgskr.: „Sie giebt Königen Macht, Glanz und Sieg, Und schafft auf Erden Wunder in Fried und Krieg, stürzt die Throne, Lässt andere erstehen, Sie vermag's mit gewaltiger Hand zu beugen und zu erhöhn" vgl. Anthropol. S. 83: „Sie (die Sonne) weist hin auf Königthum und Führerschaft unter den Menschen, auf Grösse der Seele, hohes Streben, Macht, Herrschaft, Herrlichkeit, Gewalt und Kraft und Leitung". Ebenso entspricht Königskrone V. 245 ff. (Ueber die Sphäre des Mars) Naturansch. S. 34 und Anthropol. S. 82; Königskrone V. 259 ff. (Ueber die Sphäre des Jupiter. Hier ist anstatt 75 mal soviel als die Erde zu lesen 95 mal vgl. meine Schrift über Saadia a. a. O.; חי בן מקיץ a. a. O. S. 15) Naturansch. S. 34 und Anthropolog. S. 80; Königskrone V. 273 ff. (Ueber die Sphäre des Saturn) Naturansch. S. 34; Königskrone V. 285 ff. (Ueber die Fixsterne der achten Sphäre) Naturansch. S. 34 (bei Gabirol ist hier jedoch von 12

Unter allen durch Vermittlung der Araber uns überlieferten Schriften, die auf dem Boden der neuplatonischen Philosophie stehen, giebt es jedoch keine, welche der Gabirol'schen „Lebensquelle", was ihren spekulativen Gehalt und die dialektische Schärfe in der Entwicklung ihrer Begriffe betrifft, auch nur im Entferntesten an die Seite zu stellen wäre. Die „Lebensquelle" des Gabirol ist doch noch Etwas mehr als ein „Lehrbuch der neuplatonischen Philosophie" [1]), nicht nur deshalb, weil das neuplatonische System durch sie in mehreren wesentlichen Punkten modificirt worden ist, sondern auch wegen der eigenartigen, überall den originellen Denker bezeugenden Auffassung, in welcher sie die Anschauungen der neuplatonischen Philosophie zur Darstellung bringt.

Sternen die Rede, die 107 mal so gross als die Erde sind, dagegen bei den l. Brüdern von 15 Sternen, die 108 mal so gross als die Erde sind, vgl. auch חי בן מקיץ S. 16); Königskrone V. 315 ff. (Ueber die neunte Sphäre, die alle Sterne und Sphären bewegt, die Umfassungssphäre) Naturansch. S. 35; Weltseele S. 15 u. a. O.

[1]) Vgl. Joël a. a. O. S. 4.

III. Ueber den Einfluss der Gabirol'schen Philosophie.

Obgleich die grundlegenden Werke aus der Blüthezeit der jüdischen Religionsphilosophie, von Saadia's „Glauben und Wissen" an bis zu dem „Führer" des Maimonides, ohne Ausnahme in arabischer Sprache veröffentlicht worden sind, so haben dieselben doch, wie es scheint, auf die damals mit so grossem Eifer betriebenen philosophischen Studien der Araber kaum irgend welchen Einfluss ausgeübt. Der „Lebensquelle" des Gabirol aber musste der Zutritt in den Kreis der arabischen Philosophen umsomehr verschlossen bleiben, als sie durch den von ihr vertretenen Standpunkt der neuplatonischen Philosophie sich mit dem damals unter den Arabern bereits herrschend gewordenen Aristotelismus in einem unvereinbaren Widerspruch befand [1]).

Aber auch auf die weitere Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie hat die Philosophie des Gabirol einen verhältnissmässig nur sehr unerheblichen Einfluss gewonnen. Der Grund hierfür ist einerseits darin zu suchen, dass damals auch in jüdischen Kreisen die aristotelische Geistesrichtung bereits zu feste Wurzeln gefasst hatte, als dass neben derselben eine so ganz anders geartete Anschauung sich mit durchschlagendem Erfolge hätte zur Geltung bringen können; andererseits aber war es die pantheistische Richtung der Gabirol'schen Philosophie, welche dieselbe den auf dem Standpunkt des Judenthums verharrenden Denkern als unannehmbar erscheinen liess. Bei dem in der Litteratur der jüdischen Religionsphilosophie fast stehend gewordenen Brauche, die von den Vorgängern übernommenen Anschauungen

---

[1]) Wie der Kopenhagener Orientalist M. A. F. Mehren vermuthet, soll Ibn Sab'în in seinem an den Kaiser Friedrich II gerichteten Sendschreiben mehrfach den Anschauungen der Gabirol'schen Philosophie folgen (Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'în Abd oul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen. Extrait du Journal Asiatique Paris 1880 S. 49. 50. 58. 114). Ich kann jedoch in den angeführten Stellen und besonders in dem, was Ibn Sab'în über den göttlichen Willen sagt (S. 50), etwas specifisch Gabirol'sches nicht wiederkennen. Der einzige muhamedanische Schriftsteller, der Gabirol erwähnt, ist der arabische Historiker Said vgl. Neubauer in Frankel-Grätz's Monatsschrift B. XXXVI S. 499.

ohne weitere Namensnennung den eigenen Werken einzuverleiben, darf allerdings der Umstand allein, dass der Philosophie Gabirol's in der jüdischen Litteratur nur verhältnissmässig selten Erwähnung geschieht, noch als kein vollgiltiger Beweis für deren geringe Verbreitung in jüdischen Kreisen betrachtet werden. Und in der That lässt sich eine noch immer ganz stattliche Reihe von jüdischen Schriftstellern nachweisen, in deren Werken sich eine bald zugestandene, bald stillschweigende Benutzung der Gabirol'schen Lebensquelle darbietet. Allein einen irgendwie maassgebenden Einfluss auf die Fortentwicklung der jüdischen Religionsphilosophie hat Gabirol nicht ausgeübt; von den ihm der Zeit nach näher stehenden Hauptträgern derselben entweder ganz unbeachtet gelassen oder mit schonungsloser Heftigkeit bekämpft, wurde er aus der Geschichte der jüdischen Philosophie so völlig verdrängt, dass es erst der Entdeckung Munk's bedurfte, um derselben auch nur seinen Namen wiederzugeben.

Soweit uns bekannt, ist Mose ibn Esra (geb. um das Jahr 1070 in Granada), selber ein hervorragender Dichter und Kenner der Philosophie, der erste jüdische Schriftsteller, der neben den Dichtungen Gabirol's auch seiner Philosophie Erwähnung thut. In einer uns überlieferten Charakteristik Gabirol's rühmt Mose ibn Esra die ungewöhnliche Sorgfalt, mit welcher Gabirol auf die Bildung seiner sittlichen Persönlichkeit bedacht gewesen sei, seinen ernsten, den irdischen Dingen entsagenden und ganz den höheren Dingen zugewendeten Sinn, durch den es ihm auch gelungen sei, sich eine grosse Vertrautheit mit den subtilsten philosophischen und mathematischen Wissenschaften anzueignen. Ueber die Aufnahme, welche Gabirol's Schriften bei seinen Zeitgenossen fanden, belehrt uns die Bemerkung, mit der Mose ibn Esra die von ihm entworfene Charakteristik Gabirol's abschliesst. Die erbitterten Angriffe, welche Gabirol erfahren habe, so heisst es da, seien durch dessen Reden hervorgerufen und gegen die Fehler gerichtet gewesen, welche beide Stylarten (nämlich Poesie und Prosa) bei ihm aufwiesen. Der Kundige werde dieselben jedoch mit der Blindheit und Unerfahrenheit der Jugend zu entschuldigen wissen; er wenigstens fühle nicht das Bedürfniss, ihn dieserhalb zu tadeln und eine Kritik an ihm auszuüben [1]). In einer philosophischen Schrift des Mose ibn Esra, die jedoch, nach den uns erhaltenen Bruchstücken zu urtheilen [2]), und wie vielleicht auch schon ihr

---

[1]) Vgl. das Bruchstück aus Mose ibn Esra's Rhetorik und Poetik bei Munk S. 263 ff. und Anhang S. 515; Kämpf Nichtandalusische Poesie II, S. 200.

[2]) Die Bruchstücke aus Mose ibn Esra's ערוגת הבשם hat L. Dukes aus einer Handschrift der Hamburger Stadtbibliothek im zweiten Bande der (hebr.) Zeitschrift Zion (Frankfurt a. M. 1842/43) veröffentlicht.

Titel das „Gewürzbeet“ andeuten will, nicht sowohl eine selbständige Erörterung philosophischer Probleme als vielmehr eine Sammlung von Aussprüchen früherer Philosophen darbieten wollte, werden an mehreren Stellen auch Aussprüche angeführt, die der „Lebensquelle“ Gabirol's entnommen sind [1]).

Der als Bibelerklärer, Dichter und Grammatiker berühmte Abraham ibn Esra aus Toledo (geb. um 1088, gest. 1167 n. Chr.), dem wir auch die Bekanntschaft mit der philosophisch-allegorischen Schriftauslegung Gabirol's verdanken [2]), hat der „Lebensquelle“, die er jedoch nirgends ausdrücklich erwähnt, sowohl in seinen Dichtungen wie in seinen prosaischen Schriften manche Anschauungen entlehnt, die er als seine eigene philosophische Ueberzeugung vorträgt. Wenn er z. B. in dem Einleitungsgedicht an der Spitze seines gedruckten Pentateuchkommentars und auch noch an mehreren anderen Stellen seiner Schriften davon spricht, dass zwei Dinge unmittelbar von Gott geschaffen seien, die Form und die Substanz, so ist damit, da unter letzterer wohl die Materie zu verstehen ist, nichts Anderes als Gabirol's Lehre von Materie und Form gemeint [3]). Auch in Betreff der Lehre vom Willen,

---

[1]) Vgl. z. B. Zion II, S. 120 (Ueber Makrokosmos und Mikrokosmos); das. S. 159 (Ueber die Emanation der Intelligenz aus dem Willen); als der Ausspruch eines „neueren Philosophen“ wird das. S. 121 Z. 9 v. o. die Stelle Mekor III, § 27 und S. 121 Z. 5 v. u. als Ausspruch des „Philosophen“ Mekor I, § 1 angeführt. Im Namen des „Philosophen“ wird jedoch S. 159 Z. 9 v. o. auch die Lehre des Aristoteles angeführt, dass die Natur das Princip der Bewegung und des Stillstands sei (vgl. Phys. II. 1. 192, b. 13; Metaphys. VI, 1. 1025 b. 19 der Ausgabe der Berliner Akademie); aristotelisch ist auch der Ausspruch über die Vernunft (S. 159 Z. 7 v. u.), dass sie zu den ewigen und unvergänglichen Dingen gehöre und alles durch sich selbst in unmittelbarer Erkenntniss erfasse. Die ihrer Grundquelle nach auf Plotin zurückgehende Schilderung von dem Zustand der Extase (Enneaden IV, 8. 1. Anfang) wird von Mose ibn Esra (S. 121 Z. 1 v. o.), der sie vermuthlich aus der „Theologie“ (S. 8) kennt, dem Aristoteles in den Mund gelegt (über einen ähnlichen, angeblich von Pythagoras herrührenden Ausspruch vgl. Schahrest. II, S. 110). Das Gleiche geschieht auch in dem (handschriftl.) ספר המעלות des Falaquera (vgl. Haneberg, Sitzbr. 1862 S. 5).

[2]) Vgl. oben S. 22 Anmerk. 5.

[3]) Vgl. Rosin, Reime und Gedichte des Abraham ibn Esra I (Breslau Jahresbericht des jüd. theolog. Seminars 1885) S. 42 Anmerk. 13; Pinsker's Kommentar zu A. b. E's Sepher ha-Echud (Odessa 1867) S. 17. In dem Einleitungsgedicht vor dem unvollständigen Pentateuchkommentar bezeichnet A. b. E., an einen Ausspruch des Midrasch anknüpfend, die תורה und den כסא הכבוד als die בעלי סודו des Schöpfers (vgl. Rosin II, S. 67 V. 214—215). Die Lehrer der Wissenschaft, so fährt er dann fort, haben bewiesen, dass die חכמה die erste, allen anderen Dingen vorangegangene Welt gewesen sei; die תורה aber sei die חכמה des Glaubens (V. 216 ff.); und ebenso werde in der Schrift der כסא הכבוד deutlich gekennzeichnet

den er mit der göttlichen Weisheit identificirt, scheint Abraham ibn Esra sich dem Gabirol angeschlossen zu haben [1]).

Eine Einwirkung der Gabirol'schen Philosophie auf die im Kosari des Jehuda Halewi dargestellten Lehren lässt sich meines Erachtens nicht nachweisen. Was Jehuda Halewi vom Willen Gottes sagt, hat mit Gabirol's Lehre vom Willen Nichts gemein [2]); die neuplatonischen Elemente aber, denen wir im Kosari begegnen, sind wahrscheinlich aus der sogenannten Theologie des Aristoteles geschöpft [3]).

In der, den Titel „Mikrokosmos" führenden, religionsphilosophischen Schrift des Josef ibn Zaddik (gest. 1149 in Cordova) [4]) wird neben Saadia's Schrift vom „Glauben und Wissen" [5]) auch die „Lebensquelle" des Gabirol an zahlreichen, über alle

---

als der von jeher bestehende Thron Gottes und als der gewaltige Körper, der alles Umschliessende umschliesse (V. 239–243). Erinnern wir uns daran, dass der כסא הכבוד in Gabirol's „Königskrone" (vgl. oben S. 21 Anmerk. 4) gleichbedeutend mit der Urmaterie ist, so haben wir auch hier in der Thora oder Chochma als der Welt der Intelligenz oder der universellen Form und in dem „Thron der Ehre" als der universellen Materie die beiden Urelemente (בעלי סודו vgl. über סוד und יסוד M. Sachs Die religiöse Poesie S. 224 Anmerk. 1) alles Seins vor uns. Vgl. auch A. b. E's Jesod Mora (Prag 1833) S. 34b: ודעת הגלגלים וכסא הכבוד וסוד המרכבה.

[1]) Vgl. Munk S. 266; S. Sachs Hatechija II, S. 13.

[2]) Vgl. Kosari II, 6; IV, 3; V, 2. Ueber die Identificirung von Wort und Wille bei Saadia vgl. meine Schrift über Saadia S. 106; Munk S. 234 Anmerk. 1 und S. 268.

[3]) So wird z. B. Kosari IV, 3 (ed. Cassel S. 308) ausgeführt, dass das Wesen Gottes sich stets gleich bleibe, wenn es sich auch je nach der Verschiedenheit der Dinge, welche seine Einwirkungen empfingen, in verschiedenen Attributen darstelle. Man könnte dies mit der Verschiedenheit der Wirkungen vergleichen, welche die Sonne und ihre Strahlen auf die verschiedenen Dinge ausübten, obgleich die Sonne selber sich stets gleich bleibe (vgl. Saadia's Emunoth S. 73 ed. Slucky). Ganz zutreffend freilich wäre dieses Bild nur dann, wenn die Sonne, wie das Wesen Gottes, selber nicht wahrnehmbar wäre und man erst aus ihren Wirkungen auf ihr Dasein schliessen müsste (vgl. auch Kosari IV, 15). Der hier nur mit einem gewissen Vorbehalt gebilligte Vergleich kommt in der Theologie sehr häufig vor (vgl. Dieterici's Uebersetzung S. 82. 114. 155).

[4]) עולם קטן Der Mikrokosmus. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik von R. Josef ibn Zaddik herausgegeben von Adolf Jellinek Leipzig 1854.

[5]) Die Entlehnungen aus Saadia's Emunoth finden sich besonders zahlreich im dritten und vierten Traktat des Mikrokosmos. Vgl. z. B. Mikrokosm. S. 58 Z. 8 v. o. mit Saadia's Emun. Anf. d. III. Buches; Mikrokosm. S. 60 Z. 11 v. u. mit Em. III, 58; S. 60 Z. 5 v. u. mit Em. IV, 79; S. 60 Z. 1 v. u. mit Em. IV, 78; S. 64 Z. 4 v. o. mit Em. II, 41; S. 65 Z. 6 v. o. mit Em. III, 58; S. 66 Z. 8 v. u. mit Em. V, 93; S. 69 Z. 6 v. u. mit Em. V, 86; S. 70 Z. 10 v. o. mit Em. III, 72; S. 71 Z. 11 v. o. mit Em. IV, 77; V, 87 u. a. O.

Theile des Buches sich erstreckenden Stellen benutzt. Von den wesentlicheren Grundlehren der Gabirol'schen Philosophie giebt es kaum eine, die sich in dem Mikrokosmus des Josef ibn Zaddik nicht nachweisen liesse. Wie Gabirol, so lehrt auch Josef ibn Zaddik, dass Erkenntniss Gottes und fromme Uebung die Bedingungen seien, um zur höchsten Vollkommenheit zu gelangen [1]); durch das Erkennen und das Thun wird das Joch zerbrochen, welches die Fessel der Natur der menschlichen Seele auferlegt [2]). Vermittelst der Erkenntniss seiner selbst gelangt der Mensch zur Erkenntniss der Dinge [3]); die Seele erkennt die Dinge, indem sie dieselben umfasst, so dass die Seele der Ort für das erkannte Ding geworden ist, aber nicht ein körperlicher Ort, sondern ein geistiger Ort [4]). Wie der Mensch vermittelst der Erkenntniss seines Leibes zur Erkenntniss der Körperwelt gelangt, so gelangt er vermittelst der Erkenntniss seiner vernünftigen Seele zur Erkenntniss der Geisteswelt und, so immer weiter fortschreitend, zuletzt zur Erkenntniss Gottes; von den primären Substanzen und deren Accidentien erhebt der Geist des Menschen sich zu den sekundären Substanzen, bis er das letzte Ziel aller Erkenntniss, die Erkenntniss der ersten Substanz, erreicht hat [5]). Nicht allein die körperlichen sondern auch die geistigen Dinge sind aus Materie und Form zusammengesetzt, nur dass die Materie der körperlichen Dinge körperlich, die der geistigen Dinge aber geistig ist [6]); die Materie der intelligibelen Welt kann, weil sie ohne eine Mittelursache aus Gott hervorgegangen ist, mit dem reinen Licht und dem lauteren Strahl verglichen werden [7]). Von Gott kann man nur die Frage aufwerfen: ob er ist, aber nicht die Fragen: was er ist, wie er ist und warum er ist [8]). Endlich scheint Josef ibn Zaddik auch der Lehre Gabirol's vom Willen seine Zustimmung zu ertheilen, wenn er auch glaubt, sich diesem Geheimniss gegenüber eine gewisse Zurückhaltung auferlegen zu müssen [9]).

Wie Josef ibn Zaddik unter den namhafteren jüdischen Religionsphilosophen derjenige ist, der sich dem Einfluss der Gabirol'schen Lehre am Willigsten hingegeben hat, so stellt sich

---

[1]) Mikrokosm. S. 1, Gabirol I, § 2 (vgl. Kaufmann S. 310 Anmerk. 156).
[2]) Mikrokosm. S. 63, Gabirol I, § 2.
[3]) Mikrokosm. S. 2, Gabirol I, § 1.
[4]) Mikrokosm. S. 7, Gabirol I, § 4; II, § 25; V, § 21. 42.
[5]) Mikrokosm. S. 42. 64, Gabirol II, § 11; V, § 13. 52. 65.
[6]) Mikrokosm. S. 8, Gabirol II, § 1. 14 u. a. O.
[7]) Mikrokosm. S. 37. 40, Gabirol II, § 12. 14 u. a. O.
[8]) Mikrokosm. S. 47. 53, Gabirol V, § 30 u. a. O.
[9]) Mikrokosm. S. 52, Gabirol II, § 19—20. Im Uebrigen verweist Josef ibn Zaddik den Leser, der sich über die Lehre vom Willen unterrichten wolle, auf das Buch des Empedokles (vgl. oben S. 34 Anmerk. 1) und auf die anderen über diesen Gegenstand verfassten Bücher.

uns der bekannte Geschichtschreiber und Religionsphilosoph Abraham ibn Daud aus Toledo (1110—1180)[1]) als der heftigste und erbittertste Widersacher dieser Lehre dar. Sogleich in der Einleitung zu seiner religionsphilosophischen Schrift: „Der erhabene Glaube“[2]) giebt Abraham ibn Daud eine Charakteristik von der „Lebensquelle“ des Gabirol, die auf ein geradezu vernichtendes Urtheil über dieses Buch hinausläuft. Nachdem er zuerst mit grosser Anerkennung von Saadia gesprochen als dem einzigen, ihm bekannt gewordenen jüdischen Schriftsteller, welcher eine wissenschaftliche Darstellung der Glaubenslehren des Judenthumes unternommen habe, fährt er, sich dem Gabirol zuwendend, in folgender Weise fort: „Wir haben uns auch mit dem Buche des R. Salomon ibn Gabirol beschäftigt, in welchem dieser jedoch nur eine einzige Frage der Philosophie zu lösen versucht hat und das auch nicht speciell für unsere Gemeinschaft bestimmt, sondern einem Gegenstande gewidmet ist, der alle Menschen in gleicher Weise angeht. Dabei ist er über einen und denselben Gegenstand so weitschweifig, dass der Inhalt des erwähnten Buches, welches er die „Quelle des Lebens“ nennt, wenn man es gewissermassen durch einen Schmelztiegel hindurchgehen liesse, in weniger als einem Zehntel seines Umfanges zusammengefasst werden könnte. Ferner müht er sich beständig ab, Schlussformen zu bilden, ohne danach zu fragen, ob auch deren Vordersätze richtig sind; er glaubt vielmehr, sich mit erdichteten, ihrem Inhalte nach zweifelhaften Vordersätzen begnügen zu dürfen, wenn er sie nur in die Form eines richtigen Schlusses bringt. Da er sich des zweifelhaften Ursprungs derselben aber bewusst ist, so häuft er Beweis auf Beweis, als ob viele unrichtige Beweise einen richtigen ersetzen könnten[3]). Darauf lässt sich der Spruch des Weisen anwenden (Kohel. 4, 6): „„Besser eine Hand voll Befriedigung als zwei Fäuste voll Mühe und Haschen nach Wind““ oder auch der Satz unserer alten Lehrer (Talmud b. Megilla fol. 7a): „„Besser ein Körnchen Pfeffer als ein Korb voll Kürbisse““. Ich hätte aber trotzdem seine Worte nicht sosehr getadelt, wenn er nicht einen so irreführenden Einfluss auf unsere Gemeinschaft ausgeübt hätte, wie jeder weiss, der mit seinem Buche sich beschäftigt hat[4]). Dieses ganze Buch ist jedoch nur ein Beweis

---

[1]) Vgl. über denselben meine Schrift: Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo Göttingen 1879.

[2]) ספר האמונה הרמה herausgegeben und übersetzt von Simson Weil Frankfurt a. M. 1852.

[3]) Vgl. auch Em. Ram. S. 62, deutsche Uebersetz. S. 78.

[4]) In der uns vorliegenden Uebersetzung des Salomon Labi lautet die Stelle: ולא הייתי מגנה דבריו לולי שרבר סרה גדולה על האומה In der (handschriftl.) Uebersetzung des Samuel Motot, der

dafür, auf einer wie niedrigen Stufe der philosophischen Wissenschaft er stehe, und dass er in ihr tappe, wie Einer, der im Finsteren tappt“ [1]). Bei aller Anerkennung für die Originalität der Gabirol'schen Philosophie, die freilich von Abraham ibn Daud kaum gewürdigt werden kann, werden wir doch die Berechtigung dieser Kritik, so scharf und erbarmungslos sie auch klingen mag, nicht bestreiten können. Einem Schriftsteller wie Abraham ibn Daud, der selber sich einer ungewöhnlichen Prägnanz und Straffheit des Ausdrucks befleissigt, musste die in der That alles Maass überschreitende Weitschweifigkeit in der Darstellung und die ganz treffend charakterisirte, wunderliche Art der Beweisführung bei Gabirol geradezu unerträglich erscheinen. Was aber die philosophische Tendenz der „Lebensquelle“ betrifft, so werden wir es erst recht begreiflich finden, dass ein so fest auf dem Boden des Judenthumes stehender Denker wie der Verfasser des Buches vom „erhabenen Glauben“ sich mit derselben nimmermehr befreunden konnte. Wie es hier sein jüdisches Bewusstsein ist, das sich gegen die Richtung der Gabirol'schen Philosophie auflehnt, so ist es bei einer anderen Gelegenheit wieder sein Standpunkt als strenggläubiger Aristoteliker, der ihn in der Lehre Gabirols, dass als Trägerin der Quantität und der anderen Kategorieen eine intelligibele Substanz anzunehmen sei, eine Art von Wahnsinn erblicken lässt [2]). Indem er dann näher auf die Lehre Gabirol's von der Materie eingeht, glaubt er, natürlich von seinem Standpunkt als Peripatetiker aus, schon in der Definition derselben sechs Fehler nachweisen zu können, und giebt dabei seinem Unmuth mit den Worten Ausdruck: „alle seine Reden in der „Lebensquelle“ aber sind von der gleichen Art“ [3]). Vielleicht

---

wir oben gefolgt sind, wird sie in Etwas milderer Form mit folgenden Worten wiedergegeben: ולא הייתי עושה אותו מטרה לחצי לולי שהוא הטעה את האומה הטעה גדולה (vgl. S. D. Luzzatto Lezioni de Teologia dogmatica Israelitica Triest 1864 S. 35 Anmerk.). Die Vermuthung, dass dieser schwere Vorwurf gegen Gabirol's Lehre von den Attributen gerichtet sei (S. Sachs in Kerem Chemed VIII, S. 70 ff.) ist durchaus unbegründet, denn die Attributenlehre Gabirol's, soweit eine solche in der „Lebensquelle“ überhaupt vorliegt, entfernt sich im Wesentlichen gar nicht von dem Standpunkt, den A. b. D. selber in dieser Frage einnimmt. Auch findet sich bei A. b. D. gerade in der Darstellung der Attributenlehre keine Polemik gegen Gabirol. Mir ist, besonders auf Grund der Fassung unserer Stelle bei Salomon Labi, schon der Gedanke gekommen, ob A. b. D. nicht in der Lehre vom Willen und in dessen Identificirung mit dem „Worte“ Gottes eine Annäherung an die christliche Logoslehre erblicken mag.

[1]) Em. Ram. S. 2—3.

[2]) Em. Ram. S. 6 deutsche Uebersetzg. S. 9.

[3]) Em. Ram. S. 11 deutsche Uebersetz. S. 16. Von der Gabirol'schen Lehre, dass dasselbe Ding in einer Beziehung Substanz und in einer anderen wieder Accidenz sein könne, bemerkt A. b. D. (Em. Ram. S. 5 deutsche Uebersetz. S. 7), dass Gabirol diesen Irrthum nicht selber ersonnen, sondern

hat die so energische Verurtheilung, welche die Gabirol'sche Philosophie durch Abraham ibn Daud erfahren hat, mit dazu beigetragen, dieselbe aus dem Kreise der jüdischen Forscher zu verdrängen, wenn auch freilich die philosophische Schrift Abraham ibn Daud's selber schon sehr früh in Vergessenheit gerathen ist [1]).

Nachdem die durch Alfarabi und Ibn-Sîna in die arabische Philosophie eingeführte peripatetische Richtung in dem „Führer" des Mose ben Maimon (1135—1204) einen geradezu klassischen und die ganze spätere Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie beherrschenden Ausdruck gefunden hatte, war naturgemäss der neuplatonischen Weltanschauung Gabirol's der Zutritt in den Kreis der jüdisch-philosophischen Forschung noch viel mehr erschwert [2]). Wenn auch hier und da bei einigen Schriftstellern, wie z. B. bei dem mit der rabbanitischen Litteratur und den Meisterschöpfungen der jüdischen Poesie wohl vertrauten Karaeer Aaron ben Josef, dem Aelteren (ungefähr 1200 n.) [3]), und in viel weiterem Umfange bei dem seiner Zeit hochgeschätzten kabbalistischen Philosophen Isaak ibn Latif (Ausgang des XIII. Jahrhunderts) [4]) eine Bekanntschaft mit der Gabirol'schen

---

bereits von Anderen übernommen habe. — Ueber die Einwirkung, welche Gabirol trotz alledem auf die Schöpfungslehre des A. b. D. ausgeübt hat, vgl. meine Schrift über A. b. D. S. 43.

[1]) Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo S. 2.

[2]) Die Vermuthung, dass Maimonides bei seinem herben Ausfall gegen die Dichter, die durch eine Häufung von Attributen Gott zu verherrlichen glaubten, während ihre Machwerke nur Gotteslästerungen enthielten und von der Geistesarmuth ihrer Verfasser Zeugniss ablegten (More I, 59 Guide I, S. 257), vornämlich an Gabirol gedacht habe (S. Sachs in Hatechija I, S. 4 ff.), scheint mir ebenso wenig begründet zu sein wie die ähnliche Vermuthung in Betreff des Abraham ibn Daud (vgl. auch Munk Mélanges S. 273 Anmerk. 2; Kaufmann S. 480 Anmerk. 137). Dagegen mag es vielleicht auf eine Anregung durch Gabirol zurückzuführen sein, wenn Maimonides erklärt, die Art, wie die höchste Intelligenz oder Gott auf die Dinge wirke, sei am Passendsten als Emanation zu bezeichnen und lasse sich mit dem Ergiessen des Wassers aus seinem Quell vergleichen (vgl. More II, 92 Guide II, S. 101, Gabirol V, § 64. 74 und More ha-More S. 93—94). Ueber die Polemik des Maimonides gegen die Asharotdichter vgl. oben S. 7 Anmerk. 2.

[3]) Vgl. über denselben Grätz Gesch. d. Juden VII[1] S. 323—24. Im Pentateuchkommentar des A. b. J. (ספר המבחר) findet sich das vermuthlich dem Auszug aus der „Lebensquelle" (IV, § 37) entlehnte Bild, dass die Welt dem Schiff im Meere zu vergleichen sei (vgl. S. Sachs Hatechija II, S. 7).

[4]) Vgl. über denselben die Gutachtensammlung des Isaak ben Scheschet Nr. 157 und die der Brüder Duran יכין ובעז Nr. 135. Die Abhängigkeit von Gabirol tritt uns in allen Schriften Isaak ibn Latif's entgegen (vgl. auch S. Sachs Hatechija II, S. 56 Anmerk. 2; Kerem Chemed IX, S. 155), besonders aber in der Schrift צורת העולם (herausgegeben von S. Stern Wien 1860). Gott, so heisst es daselbst (Cap. 6), ist die Wurzel des Seins

Philosophie sich noch nachweisen lässt, so ist dieselbe doch seitdem immer mehr und mehr im Schwinden begriffen, bis ihre Spuren sich zuletzt in der jüdischen Litteratur ganz und gar verlieren. Auch den Bemühungen des Schemtob ben Josef ibn Falaquera (geb. 1224, gest. nach 1290), die Gabirol'sche Philosophie durch die Veranstaltung eines hebräischen Auszugs aus der „Lebensquelle“ [1]) weiteren Kreisen zugänglich zu machen, ist es nicht gelungen, bei seinen Glaubensgenossen ein lebhafteres Interesse für dieselbe zu erwecken. So scheint Jedaja Penini, der Verfasser der vielgelesenen ethischen Schrift „Prüfung der Welt“ (Ausgang des XIII. Jahrhunderts) die „Lebensquelle“ überhaupt nicht mehr gekannt zu haben [2]). Vielleicht ist die Ver-

---

(שרש ישי), von der jedoch zwei Zweige ausgehen, nämlich Materie und Form. Die erste Emanation, eine feine und leuchtende Materie, substanziirt sich in der Intelligenz, die sich als Form mit ihr verbindet und mit ihr zusammen ein Wesen ausmacht. Stoff und Form existiren, losgelöst von einander, nur in der Vernunft, in der Wirklichkeit sind sie immer verbunden (Cap. 24). Die Einigung von Stoff und Form weist vielleicht auf die von den alten, scharfsinnigen Denkern aufgestellte Lehre vom Willen hin (S. 11: ואולי ענין סוד זה השם המתואר גם כן בחפץ אל אצל הקדמונים החריפים לוטשי העיון ההיקשי החוקרים אל חפץ אמצעי בין החומר והצורה ובין הישות הראשונה vgl. das. Cap. 8. 9. 19. 22), der auch als das Wort Gottes bezeichnet werden kann (Cap. 21. 24). Die Materie wird Thron Gottes genannt (Cap. 20, 26); die zehnte Sphäre ist die Sphäre der Intelligenz (Cap. 12. 13. 20 und צרור המור Schluss des zweiten Kapitels Kerem Chemed IX, S. 155 vgl. Königskrone V. 329). Die Form ist Substanz für den Stoff, und der Stoff ist Substanz für die Form (צורת העילם Cap. 8. 24); der Wille ist der Ort für die Welt (Cap. 22 Gabirol V, § 42). Die Lehre vom Willen wird auch in der Schrift צרור המור (Cap. 2. 5. 6. 7) und in der Schrift רב פעלים herausgegeb. von S. Schönblum Lemberg 1885 (§ 5. 37) erwähnt. Anklänge an die „Lebensquelle“ finden sich auch in der Schrift אגרת התשובה (Hatechija II, S. 50 ff.; Sammelband des Vereins Mekize Nirdamim I, S. 46—67). So erinnert der Anfang der Antwort auf Frage VII an Gabirol V, § 35; in der Frage XXXVI die Bezeichnung der Erdkugel als ein Punkt im Vergleich mit der Himmelssphäre an Gabirol V, § 39.

[1]) Vgl. oben S. 7 Anmerk. 2. Ueber die Schriften Falaquera's vgl. Munk S. 494.

[2]) In seinem Sendschreiben an Salomon ben Aderet (Nr. 418 der Gutachtensammlung des S. b. A.) beruft sich Jedaja Penini, um das Studium der Philosophie zu rechtfertigen, unter den hervorragenden Männern, die sich demselben gewidmet hätten, auch auf Gabirol, von dessen philosophischen Schriften jedoch nur das Buch über die Ethik erwähnt wird (והחכם רבי שלמה אבן גבירול וממנו בידינו ספר קטן במדות הנפש). Freilich würde Gabirol's „Lebensquelle“, auch wenn Jedaja sie gekannt hätte, sich nicht gerade geeignet haben, als Beweis für die Ungefährlichkeit der Beschäftigung mit der Philosophie angeführt zu werden. Auch der so kenntnissreiche Simon ben Zemach Duran (1361—1444), der einen Kommentar zu Gabirol's Asharot verfasst und die Königskrone,

trautheit, die ein Zeitgenosse Falaquera's, der auch sonst als ein Freund und Förderer philosophischer Studien bekannte Abraham ben Samuel ibn Chasdai [1]), in seinem „Prinz und Derwisch" betitelten Buche mit der Philosophie Gabirol's verräth [2]), auf die

---

die er einmal das erste aller Gedichte nennt (Magen Abot ed. Livorno S. 19a), öfter benutzt hat, scheint, obgleich er Falaquera's More ha-More in Händen gehabt hat (das. S. 30a) von der „Lebensquelle" Nichts zu wissen.

[1]) Abraham ibn Chasdai ist in dem Streit um die Philosophie des Maimonides in einem an Jehuda Alfachar gerichteten Sendschreiben für Maimonides in die Schranken getreten (vgl. Gutachtensammlung des Mose ben Maimon Leipzig 1852 III, S. 7a) und hat das ספר היסורות des Isaak Israeli sowie al-Gazzâli's Mizân-al Aml hebräisch bearbeitet (מאזני צדק herausgegeb. von Goldenthal Leipzig 1839).

[2]) Neben zahlreichen Anklängen an Gabirol's ethische Schriften finden sich im בן המלך והנזיר auch die Grundanschauungen der in der „Lebensquelle" vorgetragenen Philosophie des Gabirol wieder. Wenn diese Schrift auch kein Originalwerk, sondern eine Bearbeitung aus dem Arabischen ist, so sind die Entlehnungen aus der „Lebensquelle" doch unzweifelhaft dem Bearbeiter zuzuschreiben. So heisst es Pforte 15 (S. 53b ed. Livorno): „Wisse, dass die Weisen wahr und richtig behauptet haben, dass die Stimme gleichsam der Körper und die Unterlage für das Wissen und das Wissen der Geist und die Seele für die Rede sei" (vgl. Gabirol III, § 30; V, § 7. 71). Pforte 25 (S. 81a) wird gelehrt, dass der Mensch die jenseitige Vergeltung nur durch Erkenntniss und gutes Handeln erlangen könne (vgl. Gabirol I, § 2). Die Frage, was als der Grund für die Verschiedenheit der Substanzen ihrem Wesen und ihrer Stufe nach zu betrachten sei, wird in folgender Weise beantwortet Pforte 32 (S. 96a): „Wisse, dass im Verhältniss der Nähe oder der Entfernung jeder Substanz von der Wurzel (dem Urgrund) auch ihre Feinheit oder Grobheit ist, da eine Substanz, je näher sie der Wurzel, dem Urquell, der Kraft oder dem Willen ist, desto lauterer, feiner und dem heiligen Geiste entsprechender sein wird als eine andere, die diesem Orte ferner steht; jemehr dagegen die Entfernung zunimmt, desto schwächer, finsterer, von dem Geiste der Intelligenz entfernter und desto näher der vollkommenen Körperlichkeit wird sie sein. Ich will dir für die Richtigkeit meiner Worte einen Beweis bringen und du magst das Sichtbare als ein Zeugniss für das Unsichtbare nehmen (vgl. Gabirol II, § 10). Wisse, dass das Feuer, weil es der Sphäre näher ist, feiner, reiner und lauterer ist als die Luft, und die Luft, weil sie ihr näher als die Substanz des Wassers ist, feiner und reiner als diese und das Wasser wieder mehr als die Erde. Ebenso verhält es sich auch mit der Substanz der getrennten Intelligenzen" u. s. w. Vgl. Gabirol II, § 27; III, § 15; V, § 67 u. a. O. Unmittelbar darauf heisst es Pforte 33 (S. 96b): „Wisse, dass die Weisen gesagt haben, dass der Anfang der Schöpfung zwei einfache Wesen waren: 1) die erste Materie, die jedes Einzelne trägt, d. i. die erste stoffliche Materie, die alle Formen trägt und von den Weisen und Einsichtigen die Gattung der Gattungen genannt wird und 2) die Form, die in demjenigen, in welchem sie ist, nämlich in der vollkommenen Weisheit, präexistirt und durch deren Verbindung mit dem Stoff die Natur der Intelligenz entsteht, so dass die Intelligenz, da sie aus ihr und dem Stoff zusammengesetzt ist, eine Gattung von ihr ist. Nachdem die Natur der Intelligenz vollendet war, ging von ihr eine

Bekanntschaft mit der Falaquera'schen Arbeit zurückzuführen. Auch Samuel ibn Zarza aus Valencia (XIV. Jahrhundert) scheint die in seinem Bibelkommentar angeführten Lehren des Gabirol nicht unmittelbar aus der „Lebensquelle", sondern aus dem hebräischen Auszuge Falaquera's geschöpft zu haben [1]).

Einzelne Spuren, die auf eine Benutzung der Gabirol'schen „Lebensquelle" schliessen lassen, treten uns auch im Sohar, dem Grundbuch der Kabbala, entgegen, das bekanntlich im dreizehnten Jahrhundert in Spanien veröffentlicht, von seinem muthmaasslichen Urheber Mose de Leon aber als ein Werk des Mischnahlehrers Simon ben Jochaï ausgegeben wurde [2]). So wird

---

Feuerflamme aus und ein Licht, wie die Flamme, die von der Sonne ausgeht und auf ein Glas fällt in einem dunkelen Hause, und aus dieser Flamme entstand die vernünftige Seele, deren Licht und Klarheit geringer ist als das Licht der Intelligenz, weil das Licht der Intelligenz näher ist der Kraft, der Macht und dem Willen, ohne dass der Schatten, die Wolke und der Nebel der Finsterniss sie treffen und sie verdichten und verdunkeln konnten, während das Licht der Seele schon durch den Schatten verdichtet und verdunkelt worden ist. Darum bedarf die vernünftige Seele des Lernens und der Wiedererinnerung (vgl. Gabirol II, § 11; V, § 65), während der Intelligenz das Nichtwissen niemals zukommt, weil zwischen ihr und der Macht nichts Trennendes ist. Als die Natur der vernünftigen Seele vollendet war, ging von ihr eine andere Flamme aus und ein Licht, aus welchem die Natur der animalischen Seele entstanden ist, in welcher die Klarheit des Lichtes noch geringer ist, weil sie ihr Licht von der vernünftigen Seele und nicht von der Intelligenz erhält; ihre Dunkelheit und Dichtigkeit ist so gross, dass das Lernen und Verstehen ihr versagt ist (vgl. Gabirol II, § 5) und sie wegen der Grösse der Entfernung zwischen ihr und der Intelligenz nur noch die Kraft der Bewegung, der Anziehung und des Festhaltens besitzt (vgl. Gabirol III, § 27; IV, § 28). Als die Natur der animalischen Seele vollendet war, ging von ihr gleichfalls eine Flamme aus und daraus entstand die Natur der vegetabilischen Seele" u. s. w. „So ergiebt sich denn, dass die Intelligenz die Quelle aller Naturen ist und dass diese sich von ihr absondern und nach verschiedenen Richtungen hin ergiessen" (vgl. Gabirol III, § 15).

[1]) In Zarza's מקור חיים (ed. Mantua 1559) werden nicht nur Stellen aus der „Königskrone" (z. B. S. 88a; 92b) und anderen Gedichten Gabirol's (S. 19a; 102b), sondern auch solche Aussprüche Gabirol's angeführt, die nur aus der „Lebensquelle" stammen können (vgl. z. B. S. 4b mit Gabirol V, § 71. Hier weist Zarza selber unmittelbar vorher auf Falaquera hin). Auch in seinem (handschriftl.) מכלל יופי citirt Zarza eine Stelle aus der „Lebensquelle" (vgl. Munk S. 302—303). Im Uebrigen stellt Zarza sich auch sonst als ein genauer Kenner der Schriften des Falaquera dar (vgl. Steinschneider Bodlejana col. 2542; Kaufmann Die Spuren al-Batlajûsi's in der jüdischen Religionsphilosophie Leipzig 1880 S. 51 Anmerk. 1).

[2]) Vgl. Jellinek Moses ben Schem-Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar Leipzig 1851; ders. Beiträge zur Geschichte der Kabbala (2 Hefte) Leipzig 1852; S. D. Luzzatto Dialogues sur la Kabbale et le Zohar Görz 1852; Munk Mélanges S. 275 ff.; Grätz Gesch. d. Juden VII[1] S. 231 ff. und Note 12. Eine Erwähnung des Alexander Aphrodisias hat Rapoport im Sohar nachgewiesen (Hebräische Briefe an S. D. Luzzatto Przemysl 1885 S. 6 ff.).

im Sohar wie in der an diesen sich anschliessenden kabbalistischen Litteratur dem Willen ganz dieselbe Stelle angewiesen, die er bei Gabirol einnimmt. Er ist die oberste Einheit, mit dem göttlichen Wort und dem Wesen Gottes selbst identisch, das der menschlichen Vernunft unfassbare und in das tiefste Geheimniss gehüllte Princip, aus welchem alle Dinge hervorgegangen sind [1]). Einige andere der im Sohar vorgetragenen neuplatonischen Lehren scheinen jedoch nicht aus Gabirol's „Lebensquelle", sondern aus der sogenannten Theologie des Aristoteles und den pseudoempedokleischen Schriften geschöpft zu sein [2]).

Die Kenntniss von Gabirol's philosophischen Leistungen, die

---

[1]) Vgl. Munk S. 289. An einer Stelle des einen der Haupttheile des Sohar bildenden Raja Mehemna findet sich ein der „Königskrone" entlehnter Vers (vgl. M. Sachs Die religiöse Poesie S. 229 Anmerk. 2; Munk S. 290 Anmerk. 2.)

[2]) Wenn z. B. das ganze Universum mit einer Nuss und die einzelnen Sphären des Seins mit den Schalen der Nuss verglichen wird, weil auch bei den Sphären die eine von der anderen umhüllt werde (vgl. Munk S. 287—288), so ist zwar diese, ihrer letzten Quelle nach auf Aristoteles zurückgehende Anschauung auch bei Gabirol nachzuweisen; das Bild aber von dem Kern und den einander umhüllenden Schalen findet sich bei Gabirol nicht, wohl aber bei Pseudoempedokles (vgl. oben S. 35). Die im Sohar und in der kabbalistischen Litteratur so vielfach behandelte Lehre vom Urmenschen (אדם קדמון) wird in der „Lebensquelle" gar nicht, in der „Theologie" dagegen mit grosser Ausführlichkeit dargestellt (vgl. Dieterici's Uebersetzung S. 148 ff.). Munk will auch die zu den Grundanschauungen der Kabbala gehörende Lehre, nach welcher der Hervorgang der Welt aus dem En-Soph oder dem unendlichen Wesen so zu denken sei, dass dieses sich selbst concentrirt und zusammengezogen habe (צמצום) und dass auf diese Weise gewissermassen der Raum entstanden sei, in welchem die Emanationen stufenmässig eine nach der anderen hervortreten konnten, bereits bei Gabirol (III, § 23. 33; V, § 3. 18) vorgebildet finden. Allein gerade für den springenden Punkt dieser Lehre, für die Anschauung von der Selbstkontraktion des En-Soph, bietet sich in den angeführten Stellen aus der „Lebensquelle" keine Analogie dar; eher noch wäre dabei an die, von Gabirol aber nur flüchtig angedeutete Lehre von der Selbstdetermination des Willens zu denken. Umgekehrt wieder kann ich die Gabirol'sche Lehre, dass auch die intelligibelen Sphären aus Materie und Form zusammengesetzt seien, im Sohar nicht wiederfinden. In Joseph Chiquittilla's Sepher ha-Nickud wird diese Lehre allerdings deutlich genug ausgesprochen, aber doch in einer mehr an Plotin erinnernden Weise. Es heisst daselbst (vgl. Hatechija II, S. 9—10): דע שאין לך בכל הנבראים עליונים ותחתונים דבר פשוט בלי הרכבה מלבד הש"י שהוא הפשוט האחד הנקי שאין בו רבוי כלל . אמנם כל שאר הנמצאים שבעולם אפילו השכלים הנפרדים העליונים הנקראים מלאכים אין בהם אחד שיהיה פשוט בלי רבוי ואע"פי שקראו הפילוסופים למלאכים שכלים נפרדים וצורות נפרדות אע"פי שהם נפרדו מהחומר כהחומר שלנו חומר פנימי פשוט רק שכלי עליוני יש להם אין לו דמיון לחומר שלנו.

bei einigen jüdischen Schriftstellern aus noch späterer Zeit sich findet, dürfte denselben wohl erst durch Vermittlung der scholastischen Philosophie zugeführt worden sein. So wird von Eli ben Josef Chabillo aus Morzon (XV. Jahrhundert), der mehrere Schriften des Thomas von Aquino in's Hebräische übersetzt hat, überall, wo in denselben Avicebron erwähnt wird, an dessen Stelle der Name Gabirol's gesetzt [1]) und in der Uebersetzung der Quaestiones in physicam des Versorius [2]) bemerkt Chabillo ausdrücklich: Avicebron d. i. Ibn-Gabirol [3]). Auch der als Staatsmann und fruchtbarer Schriftsteller bekannte Don Isaak Abravanel (1437—1509) wird das Wenige, was er von der Philosophie Gabirol's zu berichten weiss [4]), aller Wahrscheinlichkeit nach dem Thomas von Aquino zu verdanken haben, dessen Schrift de spiritualibus creaturis er in's Hebräische übersetzt hat und den er in seinen eigenen Schriften ziemlich häufig, einmal mit der Bezeichnung als des grössten christlichen Gelehrten anführt [5]). In dem seiner Zeit vielbewunderten und in der That ebenso anmuthigen wie geistvollen Buche seines Sohnes Juda Abravanel [6]), das in der Form eines Dialoges zwischen dem in

[1]) Vgl. Jellinek Thomas von Aquino in der jüdischen Litteratur Leipzig 1853 S. 9 ff.; Munk S. 303; Steinschneider Katalog der Hamburger Stadtbibliothek S. 111.

[2]) Vgl. über diesen der thomistischen Schule angehörigen Kommentator des Aristoteles: Prantl Geschichte der Logik Leipzig 1870 Band IV, S. 220.

[3]) Vgl. Munk S. 303 Anmerk. 2. Auf welchem Wege Chabillo diese Kunde erlangt hat, ist bis jetzt nicht aufgeklärt.

[4]) In seinem Bibelkommentar zu I. Könige 3, 12 spricht er von der Lehre, die Gabirol in seinem Mekor Chajim vortrage und zu der auch schon ältere Philosophen sich bekannt hätten, dass nämlich auch die Intelligenzen aus Stoff und Form zusammengesetzt seien, nur sei der Stoff derselben nicht dem Entstehen und Vergehen, der Veränderung, der Bewegung und der Körperlichkeit unterworfen. Dagegen scheint Abravanel die Gabirol'sche Lehre vom Willen nicht gekannt zu haben, da er in seinem Buche מפעלות אלהים (ed. Venedig 1492) S. 42b behauptet, Thomas habe die Lehre, dass es einen Urwillen gebe, der unabhängig von der Zeit die Welt geschaffen habe, aus al-Gazzâli's Sepher ha-Hapala geschöpft (vgl. auch den Pentateuchkommentar Abravanel's zu Genes. 1, 3).

[5]) Vgl. Jellinek a. a. O. S. 8; Munk S. 303. Jellinek meint, dass Abravanel durch Chabillo auf Thomas v. A. hingeleitet worden sei. Von den Fragen, die Chabillo an Abraham ben Schemtob Bibago gerichtet hat, und den Antworten des letzteren (Codex de Rossi Nr. 457) erklärt Abravanel jedoch ausdrücklich, dass ihm dieselben unbekannt geblieben seien (vgl. שאלות לרב שאול Venedig 1574 S. 19b).

[6]) Vgl. über denselben Munk S. 522; Grätz IX, S. 236; B. Zimmels Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance Breslau 1886. Die Dialoghi di amore de Leone Hebreo, zum ersten Mal im Jahre 1535 in Rom erschienen, sind oft gedruckt und in das Lateinische, Spanische, Französische und Hebräische übersetzt worden. Die hebr. Uebersetzung ist unter dem Titel ויכוח על האהבה von dem Verein Mekize Nirdamim (Lyck 1871) veröffentlicht worden.

schwärmerischer Liebe erglühenden Philon und seiner spröden Schönen Sophia den Begriff der Liebe behandelt und denselben im weitesten Sinne des Wortes als schöpferisches Weltprincip darzustellen versucht, wird als der Urheber der Lehre, dass auch die Seelen, die Engel und Intelligenzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien, „unser Albenzubron", der Verfasser des Fons vitae, genannt [1]). Es treten uns auch an mehreren Stellen dieses Buches Anschauungen entgegen, die an Gabirol erinnern; aber freilich lässt die damals bereits ermöglichte Bekanntschaft mit den Enneaden des Plotin für einige derselben auch noch eine andere Erklärung offen [2]). Auf die Frage, wie dem Menschen eine Liebe zu Gott könne zugeschrieben werden, da der Liebe doch die Erkenntniss vorausgehen müsse, während das Wesen Gottes von dem Menschen nicht erkannt und begriffen werden kann [3]), wird in unserem Buche die folgende Antwort ertheilt: Wie bei der Erkenntniss überhaupt nicht das Wesen des zu erkennenden Dinges erfasst wird, sondern nur dasjenige, was dem Menschen nach dem Maasse seines Erkenntnissvermögens von dem Dinge erreichbar ist, ähnlich wie der Spiegel nur das reflektirte Bild und nicht das Wesen des Dinges wiedergiebt, so verhält es sich auch mit unserer Erkenntniss von Gottes unendlichem Wesen und demgemäss mit unserer Liebe zu Gott; man muss sich dieselbe eben nach dem Maasse unseres menschlichen Willens und nicht nach dem der unendlichen Güte Gottes vorstellen [4]). Ganz im Geiste der Gabirol'schen Lehre ist die Ausführung über die Liebe, welche die gesammte Schöpfung, von oben nach unten, wie von unten nach oben durchdringend, alle Wesen, auch die unbelebten [5]), dazu treibt, eine höhere Stufe des Seins zu erstreben und sich mit dem Vollkommeneren zu vereinigen, die aber auf jedes Wesen eine umso mächtigere Wirkung ausübt, je höher dasselbe auf der Stufenleiter der Schöpfung steht [6]).

---

[1]) Dialoghi (Venedig 1541) S. 167b: come pone il nostro Albenzubron nel suo libro de fonte vite (vgl. ויכוח S. 58a).

[2]) Die Enneaden des Plotin sind in der Uebersetzung des Marsilius Ficinus zuerst im Jahre 1492 in Florenz erschienen. Schon Isaak Abravanel erwähnt den Plotin in seinem Pentateuchkommentar zu Genes. 1, 16. Auch Juda Abravanel spricht in den Dialoghi (S. 161a ff., hebr. Uebers. S. 55b) von Plotin und dessen Verhältniss zu Platon. Ebenso wird Plotin in Josef Delmedigo's נובלות חכמה (S. 68a) citirt.

[3]) Dieselbe Frage wird von Gabirol (V, § 51) mit Beziehung auf das Streben der Materie nach der Form erwogen.

[4]) Vgl. Dialoghi S. 18a (Hebr. Uebers. S. 7a); Dialoghi S. 190—91 (Hebr. Uebers. S. 67b) u. a. O., Gabirol V, § 64—71 aber auch Plotin I, 1. 8; III, 6. 7; VI, 4. 10.

[5]) Vgl. Gabirol V, § 53 u. a. O.

[6]) Dialoghi S. 35b (hebr. Uebers. S. 14b) u. a. O. vgl. Gabirol V, § 52 u. a. O.

So prägt auch die unendliche Schönheit Gottes nicht nach ihrem eigenen Wesen in den Geistern sich aus, sondern je nach dem Maasse der Empfänglichkeit, das diese ihr entgegenbringen; in einer gewissen Stufenfolge durchdringt sie die Geister [1]), die einen durch Vermittlung der anderen. Je unmittelbarer die göttliche Schönheit auf ein Wesen einwirkt, desto reiner prägt sie in demselben sich aus, gleich dem Sonnenlichte, das, wenn es durch mehrere Gläser von verschiedener Reinheit hindurchgeht, sich in jedem derselben, je nach dem Maasse seiner Reinheit mit grösserer oder geringerer Klarheit wiederspiegelt [2]). Um die höchste Schönheit, welche der Urquell alles Schönen ist, zu erkennen, muss der Mensch der körperlichen Gewänder, d. i. der irdischen Leidenschaften, sich entledigen und sich mit den reinen, geistigen Gewändern bekleiden, ebenso wie der Hohepriester, wenn er am Versöhnungstage das Allerheiligste betrat, um die Gnade und Versöhnung Gottes zu erbitten, die goldenen Prachtgewänder ablegen und sich in reine, weisse Gewänder hüllen musste. Ist der Mensch aber mit der höchsten Schönheit erst einmal in Verbindung getreten, dann wird er von einer so mächtigen Liebe zu ihr erfasst, dass er gern allem Anderen entsagt, um nur sie zu lieben, sich ganz mit ihr zu einen und, durch die Liebe zum Schönen selber schön geworden, der höchsten Seligkeit theilhaftig zu werden [3]). — Noch bis zu einem Schriftsteller des XVI. Jahrhunderts, Mose Almosnino aus Salonichi, hat sich die Kunde fortgepflanzt von einer dem Gabirol eigenthümlichen Lehre, dass auch die Engel oder intelligibelen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien; nur will Almosnino zugleich gehört haben, dass Gabirol von dieser vielangefochtenen Lehre später zurückgekommen sei [4]). Dagegen weiss Josef Salomo Delmedigo (1591—1655) nur noch von einem Philosophen Avicebron,

---

[1]) Vgl. Gabirol V, § 59.

[2]) Dialoghi S. 192b (Hebr. Uebers. S. 68b). Vgl. Gabirol IV, § 22.

[3]) Dialoghi S. 239a ff. (Hebr. Uebers. S. 87a ff.). Vgl. Gabirol III, § 37; V, § 39. 73. Die ausführliche Parallele zwischen der Welt als dem Makrokosmos und dem Menschen als dem Mikrokosmos (vgl. Dialoghi S. 49b Hebr. Uebers. S. 18b) stimmt mehr mit der Darstellung bei den l. Brüdern (Dieterici Weltseele S. 27 u. a. O.) und in Gabirol's Ethik (Tickun S. 3b) als mit der in der „Lebensquelle" (III, § 6 u. a. O.) überein.

[4]) Vgl. מאמץ כח (Venedig 1588) S. 117: שרבים קמו עליו במה שחשב להניח בם (כלו' בשכליים נבדלים) חומר דק מאד והנה שמעתי אומרים באמת ששב מסברתו זאת. Ueber eine ähnliche Tradition in Betreff des Aristoteles vgl. die Aeusserung des Moses Arovas oben S. 27 Anmerk. 1.

den er, wie die christlichen Scholastiker des Mittelalters, für einen Araber hält [1]).

Die Bedeutung Gabirol's für die Geschichte der Philosophie gründet sich wesentlich auf den tiefgehenden Einfluss, welchen derselbe unter dem, aus der lateinischen Uebersetzung der „Lebensquelle" stammenden Namen Avicebron [2]) auf die christliche Scholastik des Mittelalters ausgeübt hat. Schon Jourdain hat es ausgesprochen, dass man eine sichere Kenntniss von der Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts nicht früher besitzen werde, ehe man nicht das Liber de causis und das Fons vitae des Avicebron einer sorgfältigen Analyse werde unterzogen haben. Vielleicht trifft dies jedoch auf das Fons vitae des Avicebron in noch höherem Maasse als auf das Liber de causis zu. Wunderbarer Weise haben nämlich selbst diejenigen Vertreter der christlichen Scholastik im dreizehnten Jahrhundert, die ganz und gar auf dem Boden der aristotelischen Philosophie stehen, an dem neuplatonischen Charakter des Liber de causis keinen Anstoss genommen. In ihren diesem Buche gewidmeten Kommentaren haben sie die Lehren desselben so umzudeuten verstanden, dass sie in ihnen zuletzt nur noch eine Bestätigung ihrer aristotelischen Anschauungen wiederzufinden glaubten [4]). Dagegen ist ihnen die in der Lehre von der Zusammensetzung auch der geistigen Substanzen aus Materie und Form gipfelnde Anschauung des Avicebron zu einem Gegenstand beständiger Anfechtung geworden, der aber gerade dadurch auch der Neigung zu selbständigerer Gedankenentwicklung eine desto fruchtbarere Anregung geboten hat. Tritt uns diese mehr negative Wirkung der Avicebron'schen Lehre besonders in den Schriften des Albertus Magnus und des Thomas von Aquino entgegen, so hat dieselbe auf einige andere Vertreter der christlichen Scholastik doch auch nach positiver Richtung hin einen wesentlich bestimmenden Einfluss ausgeübt. Vor allem gilt dies von Wilhelm von Auvergne, dem Vorläufer jener beiden, und von Johannes Duns Scotus, dem berühmten Lehrer des Franziskanerordens, welcher die Lehre des Thomas von Aquino bekanntlich auf das Heftigste bekämpfte.

Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris (starb 1249), ist

---

[1]) נובלות חכמה S. 68a und S. 97a; מצרף לחכמה S. 30b vgl. S. Sachs in Hatechija II, S. 8—11; Munk S. 305 Anmerk. 1.

[2]) Vgl. oben S. 7 Anmerk. 1.

[3]) Vgl. Jourdain Recherches (2. Ausgabe) S. 197 Anmerk. Albertus Magnus spricht im ersten Buche seiner Schrift De causis et processu universitatis von dem Liber de causis und dem Fons vitae als Erzeugnissen des Platonismus. Vgl. Bach Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden Wien 1881 S. 14 Anmerk. 36.

[4]) Vgl. Bardenhewer S. 241 ff.; S. 256 ff.

wohl der erste Schriftsteller des christlichen Abendlandes, bei dem sich eine Kenntniss der Gabirol'schen Philosophie nachweisen lässt [1]). Er spricht von Avicembron als dem Verfasser des Buches Fons sapientiae [2]) mit einer so uneingeschränkten Anerkennung wie von keinem der anderen Philosophen, deren er in seinen Schriften Erwähnung thut. An einer Stelle führt er eine Lehre des Avicembron an, ohne den Namen ihres Urhebers zu nennen, bezeichnet denselben jedoch als den berühmtesten unter allen Philosophen [3]). Was in seinen Augen der Lehre des Avicembron einen solchen Vorzug verleihe, dafür giebt er uns an einer Stelle seines Hauptwerkes, des Buches De universo, selber die Erklärung. Das höchste Geheimniss der christlichen Glaubenslehre, so führt er dort aus, die Offenbarung von der eingeborenen Weisheit oder dem Worte Gottes, zu welchem unter den Hebräern höchstens die Propheten sich aufgeschwungen und das die Araber in ihrer Gesammtheit nicht nur nicht erkannt, sondern sogar auf das Entschiedenste bestritten hätten, habe der Theologe Avicembron als der einzige unter allen deutlich erfasst, da er dasselbe in dem Buche, das er die Quelle der Weisheit nenne, ausdrücklich erwähne und auch noch ein besonderes Buch über das wirkende Wort Gottes geschrieben habe [4]). Es ist demnach die Lehre vom Willen und ganz besonders die an die christliche Logoslehre erinnernde Bezeichnung des Willens als der „Weisheit" [5]) und des „Wortes" [6]) Gottes, die es Wilhelm von Auvergne gewissermassen angethan und ihn auch auf die Vermuthung gebracht haben, dass Avicembron, obschon seinem Namen wie seinem Style nach ein Araber, dennoch ein Christ gewesen sei [7]). In mehreren Punkten erklärt Wilhelm ausdrücklich, mit der Lehre des Avicembron übereinzustimmen. Gott allein, so setzt er einmal auseinander, kann im wahren und eigentlichen Sinne als Ursache bezeichnet werden; die Mittelursachen dagegen sind gleichsam nur die Boten, welche die Aufträge und Befehle des Schöpfers ausführen. Alles Wirkende hat das, was es wirkt, vom Schöpfer empfangen, es giebt an die anderen Dinge nur den Ueberfluss dessen ab, was ihm aus dem ersten und uni-

[1]) Vgl. Werner Wilhelm von Auvergne's Verhältniss zu den Platonikern des X. Jahrhunderts Wien 1873 und meine Abhandlung: Guillaume d'Auvergne et la litterature juive in der Revue des Études Juives B. XVIII.

[2]) Vgl. oben S. 12 Anmerk.

[3]) De trinitate (Opera omnia ed. Paris 1674) cap. 12 pag. 16 col. 2. Es wird daselbst der Seite 56 Anmerk. 1 angeführte Ausspruch mit den Worten eingeleitet: quod et unicus omnium philosophantium nobilissimus vidit.

[4]) De universo I pars 1 cap. 25 pag. 621 col. 2.

[5]) Vgl. Gabirol V, § 67.

[6]) Vgl. Gabirol V, § 56. 57 u. a. O.

[7]) De universo l. l.

versellen Quell alles Seins zugeflossen ist. Dasselbe lehrt auch Avicembron in seinem Buch vom Quell der Weisheit. Das ist, so sagt er nämlich, ein Beweis für die Freigebigkeit und Güte des Schöpfers und für die Abhängigkeit aller Dinge von ihm, dass ein jedes Ding angetrieben wird, sich selber mitzutheilen [1]). Während er an einer Stelle, aber ohne Beziehung auf Avicembron, die Vorstellung vom Schaffen als einem Schattenwerfen des göttlichen Wesens tadelt [2]), kommt er wiederholentlich auf die von ihm gebilligte Ansicht des Avicembron zurück, dass das Geschaffene im Hinblick auf seine metaphysische Realität nur ein Schatten der absoluten Realität des göttlichen Wesens sei [3]). Die Natur der geistigen Substanzen zu erkennen, so bemerkt er an einer anderen Stelle, ist eine so schwierige Aufgabe, dass es selbst den Weisen bisher nur in geringem Maasse gelungen ist, in diese Erkenntniss einzudringen. Darum hat bisher auch noch Keiner eine besondere Schrift über diesen Gegenstand verfasst mit alleiniger Ausnahme des Avicembron, der darüber Manches Erhabene und von der vulgären Auffassung sich Unterscheidende gesagt und geschrieben hat, wenn er auch diese Wissenschaft bei alledem nur begründet, aber noch lange nicht zu ihrer Vollendung gebracht hat [4]). Auch noch an mehreren anderen Stellen, auf die wir hier jedoch nicht weiter eingehen können, werden von Wilhelm von Auvergne Aussprüche des Avicembron angeführt, denen er seine Zustimmung ertheilt, wie der Einfluss der Lehre des Avicembron uns häufig auch da entgegentritt, wo der Name desselben nicht ausdrücklich genannt wird. Die Voreingenommenheit für die Lehre des Avicembron äussert sich bei Wilhelm von Auvergne aber auch darin, dass er jeder Polemik gegen dieselbe, wie es scheint, grundsätzlich aus dem Wege geht. So lässt er z. B. die Schöpfungslehre des Avicembron völlig unangefochten, während er die Emanationstheorien der Araber und besonders die des Ibn-Sîna auf das Entschiedenste bekämpft, weil in ihnen das göttliche Urwesen nicht als unmittelbare Ursache alles Geschaffenen erscheine und weil mit der Annahme, dass die Welt gewissermassen der natürliche und naturnothwendige Ausfluss eines ersten Wirkungsprincips sei, der Glaube an eine in der Zeit sich vollziehende, freie Schöpferthätigkeit

---

[1]) De universo I pars 1 cap. 26 pag. 622 col. 2. Der hier angeführte Ausspruch des Avicembron findet sich im zweiten Traktat des Fons vitae (fol. 47 a).

[2]) De universo I pars 1 Cap. 17.

[3]) De universo I pars 1 Cap. 18 pag. 612 col. 2; ibidem II pars 1 cap. 33 pag. 834 col. 1. Im Uebrigen wird die Stelle des Fons vitae (fol. 60 a, III, § 33) von Wilhelm unrichtig citirt und falsch verstanden (vgl. meine Abhandlung in der Revue des Études Juives).

[4]) De legibus cap. 26 pag. 84 col. 1.

Gottes aufgehoben werde [1]), zwei Bedenken, die mit noch weit grösserer Berechtigung gegen die Lehre des Avicembron hätten erhoben werden können. Dieselbe schonungsvolle Rücksicht giebt sich auch darin zu erkennen, dass er bei seiner Widerlegung derjenigen Lehre, als deren klassischer Vertreter Avicembron gelten kann, der Lehre nämlich, dass es keine unmaterielle Substanz gebe oder dass auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien [2]), den Namen ihres Urhebers mit Stillschweigen übergeht. So hat die Gunst, welche der dem Judenthum im Allgemeinen wie den jüdischen Philosophen im Besonderen nichts weniger als freundlich gesinnte Bischof von Paris [3]) der Lehre des Avicembron zugewendet hat, ohne Zweifel mit dazu beigetragen, derselben den Weg zu ebnen, auf dem sie eine so hervorragende Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Philosophie gewonnen hat.

Auch Albertus Magnus hat, obschon er, wie bereits bemerkt, der Lehre des Avicebron nicht gerade seine Zustimmung ertheilt, sich doch wenigstens in eingehendster Weise mit derselben beschäftigt. In dem kritischen Ueberblick, den er an der Spitze seiner Schrift: De causis et processu universitatis über die Ansichten der früheren Philosophen giebt, wird neben den Lehren der Epicuräer, der Stoiker, des Sokrates und des Platon zuletzt auch die des Avicebron einer eindringenden Prüfung unterworfen [4]). Während er aber hier von der Ansicht ausgeht, dass Avicebron in der Aufstellung der beiden Grundprincipien alles Seins, der Materie und der Form, ganz mit Platon übereinstimme, nur dass er noch dazu den Willen als wirkendes Princip eingeführt habe [5]), will er an einer anderen Stelle die Lehre des Avicebron von der ersten Materie mit der Lehre des Theophrast vom intellectus possibilis in Zusammenhang bringen [6]). Allein ungeachtet dieser wiederholentlichen Bemühungen, dem geschichtlichen Ursprung der Avicebron'schen Lehre auf die Spur

---

[1]) De universo I pars 1 cap. 21. 26 u. a. O. Vgl. auch Werner S. 26.

[2]) De universo II pars 2 cap. 7 pag. 850 vgl. auch De anima (Opera T. II supplementum) cap. 3 pars 1 pag. 86 col. 2.

[3]) Vgl. meine Abhandlung in der Revue des Études Juives.

[4]) De causis et processu universitatis Liber I tract. 1 cap. 5—6.

[5]) ibidem Liber I tract. 1 cap. 5 (Opera ed. Jamny Tom. V pag. 533): Hic autem modus principiandi universum esse in omnibus fere cum Platone convenit, nisi quod iste (sc. Avicebron) voluntate dicit fieri (vgl. oben S. 54 Anmerk. 3).

[6]) De anima Liber III tract. 2 cap. 9 (Tom. III pag. 140): Ab omnibus superius inductis dissentit Avicebron in libro, quem fontem vitae appellavit; quaestionem enim Theophrasti non valens dissolvere, cum intellectus possibilis sit, quo est omnia fieri, et materia prima similiter, quae est omnia fieri, consentit, quod materia prima et intellectus possibilis sunt ejusdem naturae.

zu kommen, steht Albertus Magnus doch nicht an, das im Fons vitae dargestellte System, dass nach der Einheit des ersten Princips, welche das ganze All durchdringe, eine Zweiheit komme, nämlich die mit der Intelligenz identische erste Form und die erste Materie, von welcher die Form getragen und gehalten werde [1]), und dass ferner weder die Form einen Augenblick ohne die Materie, noch die Materie einen Augenblick ohne die Form gewesen sei, als eine Philosophie ganz eigener Art zu bezeichnen [2]). Freilich kann er sich von seinem Standpunkt als Peripatetiker mit dieser Anschauung, die ihm noch mehr wunderlich als originell erscheint [3]), durchaus nicht befreunden und er weist dieselbe mit Entschiedenheit ab, indem er gegen sie eine Reihe von Einwänden erhebt, auf die wir jedoch hier weiter einzugehen uns versagen müssen [4]). Wie in Betreff der Lehre von der ersten Materie und der ersten Form, so erkennt Albertus Magnus die Originalität Avicebron's auch in Betreff der Lehre vom Willen an, indem er Avicebron als den Einzigen bezeichnet, der das erste Princip vermittelst eines Willens wirken lasse. Nicht uninteressant ist die Art, wie Albertus Magnus diese Lehre des Avicebron begrifflich zu entwickeln sucht [5]), wenn er auch eine ausreichende

---

[1]) Albert. M. hebt es besonders hervor, dass Avicebron Alles von einer Materie herleite, die nur in den geistigen Dingen von der Form der Geistigkeit und in den körperlichen Dingen von der Form der Körperlichkeit determinirt sei. De caus. et process. ibidem (V. 532): Quod autem unius generis sit materia, sic probatur, quia per divisionem veniunt ab uno primo, ejusdem generis esse videntur etc.

[2]) ibidem (V, 562): Avicebron enim in fonte vitae, specialem sibi fingens philosophiam, dicit, quod post unitatem primi principii, quod omnia penetrare dicunt, binarius est, forma scilicet et materia: dicit enim, quod prima forma intelligentia est et prima materia ea, quae fundat et sustentat formam quae dicitur intelligentia, et quod forma nec ictu oculi fuerit unquam sine materia vel materia sine forma. — Wie Bach (a. a. O. S. 164) von der ersten Form oder der Gottheit bei Avicebron reden kann, ist mir, da ihm doch wenigstens dieses Referat Albert's nicht unbekannt geblieben ist, unbegreiflich.

[3]) ibidem (V, 532): Avicebron ..... mirabilem tangit positionem circa principium universi esse. Tangit primae materiae et primae formae investigationem in omnibus.

[4]) ibidem V, 533—34; vgl. Munk S. 293.

[5]) De caus. et process. universit. Lib. I tract. 3 cap. 4 (V, 549): Avicebron autem in libro, quem fontem vitae vocari confixit, solus inter omnes principium primum per voluntatem agere dixit: volebat enim, quod conceptus actoris esset in primo per verbum interius dispositum, verbum vocans rationem operis, cujus rationem esse dixit, quod omnis operans per intellectum, primo in seipso conceptam habet sui operis rationem: primi autem essentiam infinitam esse dixit et jam extensam per omnia spirituali et non corporali extensione, propter quod omnibus dixit esse praesentem et in omnibus operantem ad formam verbi, quod habet in seipso: voluntatem autem adhibuit tanquam ex electione determinantem, quod hoc vel illud operandum sit. Ad hoc autem adduxit tres rationes. Quarum prima est,

quellenmässige Begründung für seine Auffassung schwerlich hätte geben können. Der Eindruck der Fremdartigkeit, welchen die im Fons vitae dargestellte Lehre auf Albertus Magnus in einem so hohen Grade macht, dass er einmal sogar die Vermuthung ausspricht, dieses Buch rühre wahrscheinlich gar nicht von Avicebron her, sondern sei demselben von irgend einem Sophisten untergeschoben worden [1]), hat ihn aber dennoch nicht davor geschützt, sich in manchen Punkten dem Einfluss der in diesem Buche vorgetragenen Lehren beugen zu müssen [2]).

Eine noch viel umfassendere und genauere Kenntniss der Lehren des Avicebron tritt uns bei Thomas von Aquino entgegen. So giebt Thomas in der Schrift: De substantiis separatis seu de angelorum natura die Lehre von der Materie und der Form als den beiden Grundprincipien alles geschaffenen Seins in ihren wesentlichsten Momenten mit einer aller Anerkennung werthen Gewissenhaftigkeit und Treue wieder. Selbstverständlich wird diese Lehre, als deren Urheber er an einer anderen Stelle den Avicebron bezeichnet [3]), auch von ihm auf das Entschiedenste bekämpft [4]). Den Grundirrthum, von welchem Avicebron sich bei der Aufstellung dieser Lehre habe leiten lassen, findet Thomas

---

quod infinitum et finitum non operatur nisi per medium. Relinquit autem pro constanti, quod primum principium infinitum sit. Cum ergo uti non possit medio extrinseco, quod instrumentaliter deservit ad operis determinationem, oportet, quod utatur medio intrinseco. Intrinsecum autem determinans hoc vel illud, intellectus erit vel voluntas. Cum autem intellectus non determinetur nisi per receptam formam operis, et intelligere primi principii nihil recipiat, videtur, quod intelligere primi principii indeterminatum remaneat et infinitum. Si ergo per aliud determinatur ad opus, videtur quod ex electione voluntatis determinatur: quia secundum hoc operandum elegit et non elegit, et hoc potius quam aliud etc. Im weiteren Verlauf dieser Ausführung wird dann die Lehre vom Willen widerlegt (ibid. V, 550 vgl. auch V, 534).

[1]) ibidem (V, 550): Propter quod pro certo dictum Avicebron inconveniens est: nec puto, quod Avicebron hunc librum fecit, sed quod quidam sophistarum confixerunt eum sub nomine suo. Vgl. auch De intellectu et intelligibili I tract. 1 cap. 6: Ex quo constat mentitum esse eum, qui scripsit librum fontis vitae, quem quidam de materia et forma vocant. Summa theolog. I tract. IV quaest. XX: super quam positionem videtur esse fundatus liber qui dicitur Fons vitae, quem dicunt quidam factum fuisse ab Avicebron philosopho.

[2]) Vgl. z. B. De natur. et orig. animarum tract. I cap. 2: Et nunc resultant tria genera formarum: unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa ..... Aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia ..... Tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus mit Gabirol IV, § 32.

[3]) Quaestiones disputatae. Quaestio de anima art. 4: Quidam dicunt, quod anima et omnino omnis substantia praeter Deum est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron, auctor libri Fontis vitae.

[4]) Vgl. auch Munk S. 295.

von Aquino vor Allem darin, dass er die nur begriffliche Zusammensetzung aus Genus und Differenz auf das reale Sein übertragen habe und so zu der Annahme einer wirklichen Zusammensetzung aller Dinge aus Materie und Form gelangt sei [1]). Damit hat Thomas in der That den schwachen Punkt getroffen, der aber nicht nur der Lehre des Avicebron sondern mehr oder minder jedem emanatistischen Systeme anhaftet [2]). Die Annahme einer allgemeinen, einheitlichen Materie, die allen, auch den intelligibelen Wesen zu Grunde liege, wird aber von Thomas auch noch mit besonderer Rücksicht auf die Engellehre bekämpft, weil dieselbe nämlich mit der von ihm festgehaltenen Anschauung von der Immaterialität der Engel unvereinbar sei. Schon die Himmelskörper, so meint er, haben mit den sublunarischen Dingen nicht dieselbe Materie gemein; umsoweniger dürfte das materielle Element in die rein geistigen Wesen hineingetragen werden [3]). Läge eine Materie auch den geistigen Wesen zu Grunde, so könnte es doch jedenfalls nicht derselbe Theil der Materie sein, welcher die geistige und die körperliche Form aufnimmt, da sonst ein und dasselbe Ding zugleich geistig und körperlich sein müsste. Es bliebe dahei nur die Annahme übrig, dass dem einen Theil der Materie die körperliche und dem anderen die geistige Form zukomme. Eine solche Theilung könnte jedoch bei der Materie nur dann stattfinden, wenn sie als durch die Quantität bestimmt gedacht würde; damit aber würde die Materie auch der geistigen Dinge unter die Kategorie der Quantität fallen, was ihrem Begriffe widerstreitet [4]).

Die Entscheidung für oder wider die Lehre des Avicebron

---

[1]) De substantiis separat. cap. 5: Avicebron dupliciter deceptus esse videtur. Primo quidem quia existimavit, quod secundum intelligibilem compositionem, quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset in rebus ipsis compositio realis intelligenda, ut scilicet unius cujusque rei in genere existentis genus sit materia, differentia vero forma etc.

[2]) So bemerkt Bardenhewer auch von dem Liber de causis (S. 11): „Sein Grundgedanke, zugleich sein Grundirrthum, ist die Gleichsetzung der Grade der Abstraktion mit den Stufen der Existenz. Er hypostasirt die tabula logica und verkennt und negirt allen Unterschied zwischen idealer und realer Ordnung".

[3]) Vgl. Stöckl Geschichte der Philosophie des Mittelalters II S. 583.

[4]) Summa theologiae I quaest. 50 artic. 2: Impossibile est unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile, quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae, quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur, quod alia pars materiae sit, quae recipit formam corporalem, et alia, quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum intelligitur sub quantitate, qua remota remanet substantia indivisibilis. Sic igitur relinquitur, quod materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati: quod est impossibile.

scheint bei den Vertretern der christlichen Philosophie im dreizehnten Jahrhundert wunderlicher Weise von ihrer Zugehörigkeit zu dem einen oder dem anderen der beiden damals zu hoher Bedeutung gelangten Mönchsorden bedingt zu sein. Während Albertus Magnus und Thomas von Aquino, die beiden hochgefeierten Schulhäupter des Dominikanerordens, dem Lehrsystem des Avicebron gegenüber eine im Wesentlichen ablehnende Stellung einnehmen, finden wir bei den Schulhäuptern des mit dem Dominikanern rivalisirenden Franziskanerordens durchweg eine ausgesprochene Hinneigung zu denjenigen Anschauungen, als deren Urheber im Mittelalter allgemein der Verfasser des Fons vitae angesehen wurde. Schon Alexander von Hales, der Begründer der Franziskanerschule, bekennt sich zu der Ansicht, dass nicht nur die körperlichen, sondern auch die intelligibelen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien [1]). Diese Ansicht wurde aber später im Kampfe gegen das Lehrsystem des Thomas von Aquino, an welchem vorwiegend die wissenschaftlichen Vertreter des Franziskanerordens sich betheiligten, gewissermassen zu der Bedeutung einer Ordenslehre erhoben. Die von Thomas in ausgesprochenem Gegensatz zu der Lehre des Avicebron vertretene Ansicht von der Immaterialität der Engel oder der geistigen Substanzen [2]) bildete nämlich einen der wesentlichsten Differenzpunkte der beiden einander bekämpfenden Schulen. Diese Ansicht, so behaupteten die Gegner des Thomas, würde in Verbindung mit dem Satze, dass das Princip der Individuation die Materie sei [3]), zu dem Schlusse führen, dass es nicht zwei Engel von derselben Art geben könne [4]). Um dieser Konsequenz zu entgehen, glaubten daher die Gegner der thomistischen Schule mit desto grösserer Entschiedenheit an der Ansicht festhalten zu müssen, dass auch den Engeln eine geistige Materie zu Grunde liege. Dieser Standpunkt war schon von Wilhelm von Lamarre, dem ersten hervorragenderen Gegner der thomistischen Lehre aus dem Orden der Franziskaner, vertreten worden [5]). Eine geradezu grundlegende Bedeutung aber hat die Lehre des Avicebron bei Johannes Duns Scotus, dem berühmtesten Theologen, welcher aus dem Franziskanerorden hervorgegangen ist, gewonnen.

---

[1]) Vgl. Stöckl II, S. 866. Auch Bonaventura, der Begründer des Mysticismus im dreizehnten Jahrhundert, bekennt sich zu dieser Ansicht vgl. Stöckl II S. 886 ff.

[2]) Vgl. oben S. 60.

[3]) Vgl. Prantl Gesch. der Logik B. III S. 115 Anmerk. 517.

[4]) Vgl. Prantl S. 184 Anmerk. 13; Stöckl S. 780.

[5]) Aegidii Romani Defensorium seu Correctorium (Venedig 1516) fol. 9: Quod impossibile est duos angelos esse ejusdem speciei ..... Dicimus, quod habent materiam spiritualem et tunc materiae eorum distinguuntur non per divisionem quantitatis ..... sed per multiplicationem numerabilitatis (vgl. Prantl S. 189 Anm. 28).

In der metaphysischen Begründung seiner Kosmologie erklärt Duns Scotus ausdrücklich, im Gegensatz zu den Lehren des Thomas auf das System des Avicebron zurückgehen zu wollen[1]; und er hat dies auch wirklich in einem so ausgiebigen Maasse gethan, dass man in seiner Kosmologie einen fortlaufenden Kommentar zur Metaphysik des Avicebron vor sich zu haben glaubt[2]). Jedes geschöpfliche Wesen, so lehrt Duns Scotus, ist, da in ihm Potenz und Akt unterschieden werden müssen, ein zusammengesetztes; es ist aus den beiden sein Wesen konstituirenden Faktoren, aus der Potentialität und der Aktualität, zusammengesetzt. Die Potentialität ist das an sich Unbestimmte, welches durch den Akt zu einem bestimmten Sein determinirt wird. Demnach ist jedes geschöpfliche Wesen zusammengesetzt aus einem an sich Unbestimmten und aus einem dasselbe Bestimmenden, die beide in Verbindung mit einander das Wesen in seinem eigenthümlichen Sein konstituiren[3]). Das an sich Unbestimmte ist aber überall die Materie, während die Form sich zu demselben als das Bestimmende verhält; mithin muss jedes geschöpfliche Wesen als solches aus Materie und Form zusammengesetzt sein[4]). Dies gilt ebenso von den rein geistigen wie von den körperlichen Wesen, nur dass in den geistigen Wesen die Einheit von Materie und Form vollkommener als in den körperlichen ist, weil in den geistigen Wesen die Aktualität eine höhere und vollkommenere

---

[1]) De rerum princip. quaestio 8 artic. 4 num. 24: Ego autem ad positionem Avicembronis redeo et primam partem, sc. quod in omnibus creatis per se subsistentibus, tam corporalibus quam spiritualibus, sit una materia, teneo.

[2]) Stöckl S. 808. Werner (Johannes Duns Scotus Wien 1881 S. 62) meint, Duns Scotus habe wahrscheinlich gleich Wilhelm von Auvergne den Avicebron für einen Christen gehalten. Ein ausdrückliches Zeugniss liegt dafür allerdings nicht vor; sicherlich aber hat der Mann, der es für ein löbliches Werk erklärt, wenn die Kinder jüdischer Unterthanen, ja diese selber, wie es der „fromme Sisebut“ gethan, zwangsweise zur Taufe angehalten würden (vgl. Munk S. 297 Anmerk. 2; Werner S. 502) keine Ahnung davon gehabt, dass es ein Jude sei, dem er so treue Gefolgschaft leiste.

[3]) Vgl. Stöckl S. 791; Werner S. 260.

[4]) De rerum princip. qu. 7 art. 2 num. 24: Ostendo quod, cum compositio ex indeterminato et determinato sequatur omne ens creatum, quod in his, quae sunt de genere substantiae, illud indeterminatum sit vere substantia, et cum non sit forma, oportet, quod sit materia; ac per hoc omnia, quae sunt in genere substantiae, sunt composita ex materia et forma. Ostensum est, quod indeterminatum et determinatum habent inter se propositionem ita, quod unum determinat aliud; sed actus determinans in genere substantiae et correspondens erit necessario substantia: sed in genere substantiae nihil indeterminatum est nisi materia; ergo si omnis natura per se subsistens sit composita ex indeterminato et determinato, sequitur, quod omnis creatura per se subsistens, cujusmodi est substantia, sit composita ex materia et forma.

ist. Je höher nämlich die Aktualität einer Form ist, desto inniger durchdringt sie die Materie und desto vollkommener ist die Einheit, zu der sie mit der Materie sich verbindet. Darum fallen auch die geistigen Wesen, wie die Engel und die vernünftige Seele, obschon sie aus Materie und Form zusammengesetzt sind, nicht unter die Kategorie der Quantität, weil in ihnen jene beiden Grundelemente alles Seins miteinander die innigste Verbindung eingegangen sind[1]). Gott ist die absolute Einheit; je näher die geschaffenen Wesen der göttlichen Einheit stehen, desto grösser muss auch ihre Einheit sein. Den geistigen Wesen als den Gott am Nächsten stehenden muss daher auch die höchste Einheit zuerkannt werden[2]). — Nach der Lehre des Duns Scotus hat man eine dreifache Materie oder, genauer ausgedrückt, drei verschiedene Stadien der allem geschaffenen Sein zu Grunde liegenden, einheitlichen Materie zu unterscheiden: die materia primo-prima, die materia secundo-prima und die materia tertio-prima. Die materia primo-prima ist die reine, noch durch keine Form determinirte Materie, welche daher auch, jeder geschöpflichen Einwirkung unzugänglich, nur der göttlichen Thätigkeit als Substrat dient. Die materia secundo-prima ist die bereits durch eine substantielle Form und durch die Quantität determinierte Materie, welche dem Process des Entstehens und Vergehens als Substrat zu Grunde liegt und im Unterschied von der primo-prima auch schon der Einwirkung geschöpflicher Wesen wie der Engel zugänglich ist. Die materia tertio-prima endlich ist das Substrat jedweder Einwirkung partikulärer Agentien, der Stoff, der z. B. der künstlerischen Thätigkeit des Menschen sich als Unterlage darbietet[3]). Die materia primo-prima ist die einheitliche, allen geschöpflichen Dingen gleichmässig zu Grunde liegende Materie, die aber dann im Generationsprocess, durch die Form determiniert, sich zur secundo-prima und noch weiter zur tertio-prima gestaltet; sie ist das denknothwendige Eine, aus welchem in fortschreitender Determination die Vielheit hervorgeht, wie aus der Einheit die Zahlen hervorgehen[4]). So stellt sich uns das Universum als ein einheitliches Ganzes dar unter dem Bilde eines herrlichen

---

[1]) ibid. num. 25: Quanto forma est actualior, tanto magis se intimat materiae et unit eam sibi: sed forma Angeli et animae rationalis sunt actualissimae, ergo omnino sibi uniunt materiam, ac per hoc nec in quantitatem prorumpunt, quia virtutis unitivae sunt, nec habent aliquam formam corporalem, propter quam recedant a simplicitate (vgl. auch Liber sententiarum 2 dist. 3 qu. 7; Stöckl S. 841 Anmerk. 1).

[2]) Vgl. Stöckl S. 792; Munk S. 300; Werner S. 260.

[3]) Vgl. Stöckl S. 792 ff.; Werner S. 255 ff.

[4]) De rerum princip. qu. 8 art. 4 num. 28: Illud omnino indeterminatum, scilicet materia, non potest esse in genere substantiae nisi unum, et ita procedunt res a Deo ut numeri ab unitate.

Baumes, dessen Same und Wurzel die erste Materie, dessen Blätter die Accidentien, dessen Aeste und Zweige die vergänglichen Geschöpfe, dessen Blüthe die vernünftige Menschenseele und dessen Früchte die Engel sind. Ueber dem Ganzen aber waltet Gott, der Alles lenkt und bildet, entweder unmittelbar wie die Engel und die vernünftige Seele, oder mittelbar wie die dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Dinge [1]).

Durch die skotistische Philosophie, die in den Schulen des Franziskanerordens Jahrhunderte lang festgehalten wurde, ist auch der Grundgedanke des Fons vitae, die Lehre von der Materialität der intelligibelen Substanzen, in der Geschichte der christlichen Philosophie weiter fortgepflanzt worden. Ja selbst bis in die Geschichte der neueren Philosophie hinein können wir die Spuren dieser Lehre deutlich verfolgen besonders durch den Einfluss, den sie auf einen so hervorragenden Denker wie Giordano Bruno ausgeübt hat. Wenn Giordano Bruno, von der Lehre des Nicolaus von Cusa ausgehend, die zwar in dieser bereits vorgebildeten, aber doch mehr verhüllten als offen zugestandenen pantheistischen Elemente in seinen Schriften zu voller Konsequenz entwickelt und dadurch den Anstoss zu einer ebenso folgenreichen, wie für ihren Urheber verhängnissvoll gewordenen Erneuerung der pantheistischen Weltanschauung gegeben hat, so ist er hierin, wie er selber bekennt, durch die Lehre des Avicebron in nicht unerheblichem Maasse beeinflusst worden. Unter allen, von den verschiedenen Philosophen aufgestellten Ansichten über die Materie will ihm die des Avicebron als die allein berechtigte erscheinen [3]). Selbstverständlich hat er seine Kenntniss von der Lehre des Avicebron nicht unmittelbar aus dem Fons vitae sondern aus der scholastischen Philosophie geschöpft. Allein wenn er auch an einer Stelle in wenig zutreffender Weise behauptet, dass der Maure Avicebron die Materie den allgegenwärtigen Gott nenne [4]), so scheint er doch die Lehre des Avicebron, die vielleicht auch auf seine Theorie von der Weltseele nicht ohne Einfluss geblieben ist, im Ganzen richtig erfasst zu haben [5]). Dürften wir die von

---

[1]) In dem, was Duns Scotus über den Willen sagt, kann ich dagegen Nichts finden, was zu der Annahme Munk's (S. 300), dass auch hier eine Beeinflussung durch Gabirol vorliege, rechtfertigen würde. Vgl. Stöckl S. 829 ff.; Ritter Gesch. der Philosophie VIII, S. 390 ff.; Werner S. 324 ff.

[2]) Vgl. Stöckl III, S. 59.

[3]) Vgl. Rixner und Siber Beiträge zur Geschichte der Physiologie (Sulzbach 1818—1826) Heft V S. 98 ff.

[4]) Giordano Bruno Von der Ursache, dem Princip und dem Einen übersetzt von Lasson (Kirchmann's philosophische Bibliothek) Berlin 1872 S. 83.

[5]) Vgl. das. S. 74; S. 102. Wenn Bruno an einer Stelle (das. S. 48) bemerkt, dass man nach der Ansicht der Talmudisten der göttlichen Substanz gleichsam von hinten nachschauen könne, so schwebt ihm dabei

einigen neueren Forschern ausgesprochene Vermuthung, dass Giordano Bruno auf die Weltanschauung des Spinoza einen nicht unwesentlichen Einfluss ausgeübt habe [1]), als begründet ansehen, so wäre die Annahme nicht ausgeschlossen, dass die beiden aus dem Schoosse des Judenthumes hervorgegangenen Vertreter des Pantheismus sich auf diesem Wege gewissermassen über die Jahrhunderte hinweg die Hände gereicht haben.

---

wohl die Erklärung des Maimonides zu 2 B. M. Cap. 33, 23 (vgl. More I, 38 Munk's Guide I, 141) vor Augen.

[1]) Vgl. Schaarschmidt Descartes und Spinoza Bonn 1850 S. 181 ff.; Sigwart Spinoza's neuentdeckter Traktat von Gott etc. Gotha 1866 S. 107—131; Avenarius Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozistischen Pantheismus Leipzig 1868 S. 6 ff.

Der erste Traktat.

Den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung soll eine Erörterung derjenigen Fragen bilden, deren Lösung gewissermassen als der Endzweck des menschlichen Daseins zu betrachten ist[1]). Wir gehen dabei von der Voraussetzung aus, dass eine Lösung dieser Fragen innerhalb des Bereiches unseres menschlichen Erkenntnissvermögens liege. Man muss nämlich zwei Arten von Dingen unterscheiden: solche, welche zu erkennen der Mensch im Stande ist, weil sie innerhalb des Bereiches der menschlichen Vernunft liegen, und solche, welche zu erkennen der Mensch nicht im Stande ist, weil sie über den Bereich der menschlichen Vernunft hinausgehen. Die der menschlichen Vernunft erkennbaren Dinge aber sind entweder solche, die unmittelbar gewiss sind, oder solche, die nicht unmittelbar gewiss sind. Um dasjenige zu erkennen, was unmittelbar gewiss ist, dazu bedarf es keines Beweises; dagegen wird die Erkenntniss dessen, was nicht unmittelbar gewiss ist, vermittelst des Beweises erlangt, und zwar wird in diesem Falle das Ergebniss der angestellten Untersuchung umso sicherer sein, je sorgfältiger dabei die Regeln des logischen Beweisverfahrens und der dialektischen Kunst beobachtet worden sind. Welches sind nun die Dinge, die der Mensch in diesem Leben anzustreben hat? Da der erkennende Theil unter allen Theilen des Menschen der vorzüglichste ist, so muss das für den Menschen Erstrebenswertheste die Erkenntniss sein[2]). Was er jedoch zunächst von der Erkenntniss erstreben muss, das ist die Selbsterkenntniss[3]), damit er durch diese auch die anderen

---

[1]) Wir geben hier den Inhalt des dem Buche vorangehenden Prologs wieder, ohne jedoch, was für die folgende Darstellung überhaupt gilt, die Dialogform weiter zu berücksichtigen. Das erste Stück bis dahin, wo der Auszug Falaquera's einsetzt, hat Munk (S. 175—176) aus der lat. Uebersetzung abgedruckt.

[2]) Vgl. Mose ibn Esra in der hebr. Zeitschrift Zion II S. 121. Auch Plotin lehrt, wenn Etwas aus Vielem zusammengesetzt ist, so ist das Erstrebenswertheste für dasselbe die Thätigkeit des besten Theiles (Plot. I, 7. 1 vgl. Joël S. 10).

[3]) Vgl. Plot. V, 3. 9.

Dinge erkenne, die nicht er selbst sind, denn sein Wesen umfasst die Dinge und durchdringt dieselben und die Dinge sind seiner Kraft unterworfen [1]). Die Erkenntniss, die er ferner erstreben und um die er sich auf das Angelegentlichste bemühen muss, ist die Erkenntniss der Endursache, um derentwillen er geschaffen worden ist, denn durch diese gelangt er zur Glückseligkeit. Es giebt nämlich eine Endursache für das Sein der Menschen, um derentwillen dasselbe da ist, da Alles dem Willen des ersten Wesens unterworfen ist [2]). Der Wille ist nämlich die göttliche Kraft, die Alles hervorbringt und Alles in Bewegung setzt, so dass ohne ihn Nichts entstehen kann; die Bewegung, durch welche die Gesammtheit der Dinge erzeugt worden ist, ist an den Willen gebunden und alle Bewegung in den Dingen geht auf die aus dem Willen stammende Bewegung zurück. Der Wille ist demnach die Ursache auch derjenigen Bewegung, welcher der Mensch sein Dasein verdankt [3]), und der Endzweck des menschlichen Daseins besteht in der Vereinigung der menschlichen Seele mit der oberen Welt, damit so ein Jedes wieder zu dem ihm ähnlichen zurückkehre. Diese Vereinigung aber wird herbeigeführt durch das Wissen und das Thun. Das Wissen nämlich hat das Thun zur Folge und das Thun hält die Seele von den Gegensätzen fern,

---

[1]) Plotin IV, 4. 2 (Ich citire durchweg nach der Ausgabe von H. F. Müller Berlin 1878—80): *εἰ δέ ἐστιν αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῇ, πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν τοιοῦτος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ἑαυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτόν.* Die Theologie giebt diese Stelle wie folgt wieder (Dieterici's Uebersetzung S. 19): „Der Geist ist eben alle Dinge, wie wir dies öfter behaupteten, somit erfasst sein Wesen alle Dinge geistig. Wenn dem so ist, so behaupten wir, dass, wenn der Geist sein Wesen sieht, so sieht er auch alle Dinge . . . . Somit erfasst er auch alle Dinge ausser ihm". Vgl. das. S. 24 (Plot. IV, 4. 4) und in Betreff der lauteren Brüder: Die Anthropologie der Araber (Dieterici's Uebersetzung) S. 46.

[2]) Falaquera's Auszug I, § 1. Ich werde die von Falaquera aufgenommenen Stücke, wo nicht die lat. Uebersetzung eine Abweichung von dem Falaquera'schen Texte gebietet, stets in möglichst wortgetreuer Uebersetzung wiedergeben. In der lat. Uebersetzung lautet die obige Ausführung wie folgt: — M — Postquam pars hominis sciens melior est omnibus partibus ejus, tunc quod magis opus est inquirere, scientia est. Quod autem de scientia magis necessarium est scire, hoc est, ut sciat se ipsum, ut per hoc videlicet sciat, quae sunt praeter ipsum, quia ejus essentia est comprehendens omnia et penetrans, et omnia subjecta sunt ejus virtuti. Cum hoc debet inquirere scientiam causae finalis, propter quam conditus fuit, et multum studeat ad illa, quia propter hoc consequitur felicitatem. — D — Essentia hominis habet causam finalem, quare sit? — M — Cur non, cum omnia subjecta sunt voluntati unius magistri? — Wie hier, so hat der Epitomator durchweg die Fragen des Schülers in die Darstellung mithineingezogen.

[3]) Eine eingehendere Erörterung der hier nur flüchtig gestreiften Lehre vom Willen müssen wir uns für den weiteren Verlauf der Darstellung vorbehalten.

die eine schädliche Wirkung auf sie ausüben, und führt sie wieder zu ihrer Natur und zu ihrem Wesen zurück. Das Wissen und das Thun befreien demnach die Seele aus der Gefangenschaft der Natur und reinigen sie von ihrer Dunkelheit und Finsterniss, so dass die Seele wieder zu ihrer oberen Welt zurückkehrt [1]).

Dass das Wissen und die Vereinigung mit der höheren Welt den Endzweck des menschlichen Daseins bilden, lässt sich aber auch noch in folgender Weise darthun. Wenn ein Ding eine Vollkommenheit der Möglichkeit nach besitzt und diese Voll-

---

[1]) I § 2. Vgl. III § 37 und oben S. 20. Die Entstehung des Menschen, so führt also Gabirol hier aus, geht, wie die Entstehung der geschöpflichen Dinge überhaupt, ihrer letzten Ursache nach auf die schöpferische Kraft Gottes oder auf den Willen zurück. Ist der Wille aber die letzte Ursache, der der Mensch seine Entstehung verdankt, so muss auch der Endzweck des Menschen darin bestehen, zu dem Willen als dem Urquell seines Seins zurückzukehren und sich mit der oberen Welt, aus welcher seine Seele stammt, wieder zu vereinigen. Diese Rückkehr zum Willen oder die Wiedervereinigung der Seele mit der oberen Welt wird aber herbeigeführt durch das Wissen und das Thun, denn sowie das richtige Wissen nothwendig das richtige Thun zur Folge hat, so wird durch das richtige Thun die Natur der Seele von den ihr in diesem Erdenleben anhaftenden Schäden befreit und in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt, so dass der Mensch, aus den Fesseln seiner irdischen Natur erlöst und geläutert von der Trübung, die sein Wesen hinieden erfahren hat, wieder zu der oberen Welt als zu seiner wahren Heimath zurückkehrt. — Der Gedankenkreis, in welchem Gabirol sich hier bewegt, ist der der platonischen und specieller noch der der neuplatonischen Philosophie. Schon von Plato wird die Ablösung der Seele vom Körper als das für den Menschen Nothwendigste und Heilsamste empfohlen (Phaedo 64) und die Philosophie als eine Reinigung und vollkommene Erlösung von allen Uebeln erklärt (Phaedo 67 C.). Das Leben im Diesseits ist, wie es an einer berühmten Stelle des platonischen Staates heisst, dem Leben der Gefangenen in einer finsteren Höhle zu vergleichen, wo sie Nichts als dunkle Schattenbilder zu sehen gewohnt sind und nur mit Mühe zur Anschauung der Wirklichkeit im Tageslicht der Idee gebracht werden können (Rep. VII, 514). Eine noch viel grössere Bedeutung hat der Begriff der Reinigung oder der Lossagung der Seele vom Körper in der Lehre Plotins gewonnen, in der er geradezu einen der Grundbegriffe der Ethik bildet, nur dass diese Reinigung der Seele und ihre Rückkehr zur übersinnlichen Welt sich nicht, wie hier bei Gabirol, innerhalb der Grenzen eines einmaligen Menschenlebens, sondern vermittelst der Seelenwanderung in einer Reihe von Lebensläufen vollzieht. Vgl. Plot. I, 2 Cap. 3–4; I, 6. 6; Theol. S. 52 (Plot. IV, 7. 15): „Somit wäre dies etwa wie Gold, das durch ein anderes Gold, das ihm ähnlich ist dargestellt würde, nur dass, wenn das Gold, welches als Gleichniss dient, schmutzig, mit einigen anderen unsauberen Körpern vermischt gefunden würde, es dann, sei es durch That oder Wort, gereinigt und geläutert würde" (vgl. auch die oben S. 32 Anmerk. angeführte Stelle aus Moses Arovas' hebr. Bearbeitung der Theologie). Weniger im Geiste Plotin's ist die hohe Bedeutung, die Gabirol dem Thun für die Reinigung der Seele zuschreibt, denn nach Plotin ist selbst die vollkommenste praktische Thätigkeit gewissermassen nur ein unvollkommenes Erkennen, ein Umweg zum Wissen (III, 8. 6). Vgl. dagegen Saadia Emunot V, 84. 99.

kommenheit kann in ihm von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht werden, so besteht der Endzweck dieses Dinges darin, dass die bisher nur mögliche Vollkommenheit in ihm zur Wirklichkeit gebracht werde. Da nun die Vollkommenheit der menschlichen Seele im Wissen und ihre Unvollkommenheit im Nichtwissen besteht, das Wissen der Möglichkeit nach aber in der Seele zu einem Wissen der Wirklichkeit nach umgewandelt werden kann, so muss die Verwirklichung dieser Vollkommenheit oder die Erlangung eines Wissens der Wirklichkeit nach den Endzweck des menschlichen Daseins bilden.

Worin aber besteht dasjenige Wissen, welches den Endzweck des menschlichen Daseins bildet? Dieses Wissen besteht in der Erkenntniss des Wesens aller existirenden Dinge, ganz besonders aber in der Erkenntniss des ersten Wesens, das den Menschen trägt und ihn in Bewegung setzt. Die Erkenntniss dieses ersten Wesens ist dem Menschen jedoch nur in gewisser Beziehung erreichbar, in anderer Beziehung aber ist sie dem Menschen unerreichbar. Unerreichbar ist dem Menschen die Erkenntniss von dem Wesen dieses Wesens, was dasselbe ist, wenn von den aus ihm hervorgehenden Wirkungen abgesehen wird; für den Menschen erreichbar ist dagegen die Erkenntniss von der Existenz dieses Wesens, und zwar vermittelst der Wirkungen, die aus ihm hervorgehen. Die Erkenntniss von dem Wesen desselben ist deshalb unerreichbar, weil es über allen Dingen ist und weil es unendlich ist [1]). Die menschliche Seele hat freilich eine Erkenntniss von der Intelligenz, obgleich dieselbe ebenfalls über ihr ist; allein dies ist nur deshalb möglich, weil die Intelligenz mit der menschlichen Seele eine gewisse Aehnlichkeit hat und in einer gewissen Verbindung mit ihr steht [2]). Das erste Wesen hingegen hat keine Aehnlichkeit mit der Intelligenz und steht zu ihr in keiner Beziehung, denn es hat weder mit einem der zusammengesetzten, noch mit einem der einfachen Dinge irgendwelche Verbindung. Eine Erkenntniss des ersten Wesens ist aber auch deshalb unmöglich, weil dasselbe unendlich ist. Das Erkennen besteht nämlich in dem Umfassen des erkannten Dinges durch das erkennende Ding; demnach kann das Unendliche, da es nicht umfasst werden kann, auch nicht erkannt werden [3]). Wohl aber

---

[1]) I, § 5. Ueber die Umstellung dieses Stückes bei Falaquera vgl. oben S. 8 Anmerk.

[2]) Vgl. Liber de anima fol. 39a: Nihil enim apprehenditur nisi per suum simile; sed anima rationalis nullo modo est sensibilibus istis simile; ergo anima rationalis non apprehendit sensibilia per se. Auf das Stufenverhältniss zwischen der Seele und der Intelligenz kommen wir später noch vielfach zurück.

[3]) Diese Stelle wird von Mose ibn Esra in folgender Weise wieder-

sind wir im Stande dadurch, dass wir das Wesen des universellen Seins betrachten, aus den Wirkungen, welche dasselbe erleidet, aus seiner Bewegung und aus dem das Wesen aller Dinge tragenden und haltenden Willen zu einer Erkenntniss vom Dasein des ersten Wesens zu gelangen.

Wenden wir uns nun dem anderen Gebiete der von dem Menschen zu erstrebenden Erkenntniss, der Erkenntniss von den Dingen zu [1]). So mannigfaltig und von einander verschieden auch die Dinge ihrem Wesen nach sind, so lassen sich doch zwei Grundprincipien ihres Seins nachweisen, die ihnen allen gemeinsam sind, nämlich die universelle Materie und die universelle Form. Die universelle Materie und die universelle Form sind gewissermassen die Wurzeln, aus denen alles Seiende entstanden ist, sie gehen ihrer Natur nach allen Dingen voraus; Alles was ist, ist aus ihnen entstanden und löst sich in sie auf. Freilich hat man sich diese Auflösung nicht als eine in der Wirklichkeit sondern nur als eine in unserer Vorstellung sich vollziehende zu denken, insofern nämlich, als die erste universelle Materie die einfachste aller Materien ist und die äusserste Grenze der Materie bildet und ebenso die erste universelle Form die einfachste aller Formen ist und alle Formen in sich vereinigt [2]). Dass die Wurzel oder das Grundprincip, auf welches das Sein aller Dinge zurückzuführen ist, nicht eines sein könne, sondern dass deren nothwendig zwei anzunehmen seien, das lässt sich in folgender Weise darthun. Wir unterscheiden bei den Dingen bekanntlich zwischen ihrer Substanz und ihrem Accidens. Wenn nun alle Substanzen darin miteinander übereinkommen, dass sie Substanzen sind, so muss es auch eine Substanz geben, die ihnen allen gemeinsam ist, welche sie alle miteinander verbindet und ihnen gleichmässig den Begriff der Substanzialität verleiht. Wären sie nämlich im Begriff der Substanzialität von einander verschieden, so könnten sie, da die Substanzialität zum Wesen der Dinge gehört und keinen Unterschied in sich erträgt, nicht alle Substanzen sein. Der Grund für die Verschiedenheit der Dinge kann demnach nicht in ihrer Substanzialität sondern nur in der Ver-

---

gegeben (Zion II, S. 123): אמר הפילוסוף נשגבה ממנו דעת הישות הראשונה שהיא למעלה מכל דבר ולא יאות לה השכל ואינה ממינו כי אין לה חברה עם דבר פשוט או מורכב כי פירוש שם המדע הוא להיות השכל היודע שולט ומקיף על כל הידוע ואי אפשר לשכל להקיף ולשלוט על מה שאין לו חכלית Aehnlich wie hier Gabirol lehrt auch Plotin (V, 5. 6): *τοῦτο δὲ ποιοῦν οὐδαμοῦ αὐτὸ περιλαμβάνει· γελοῖον γὰρ ζητεῖν ἐκείνην τὴν ἄπλετον φύσιν περιλαμβάνειν.*

[1]) Vgl. oben S. 67. Dieser Uebergang wird allerdings im Texte nicht angedeutet.

[2]) Vgl. II, § 7; III, § 18; IV, § 19 u. a. O.

schiedenheit ihrer Proprietäten liegen. Würde es aber nur ein einziges Grundprincip geben, so müsste dasselbe zugleich das Princip der Gemeinsamkeit der Dinge oder ihrer Substanzialität und das ihrer Verschiedenheit oder ihrer Proprietäten bilden; wir müssten daher in diesem Princip selber eine von seinem Wesen verschiedene Proprietät annehmen, welche der Grund für die Verschiedenheit der Dinge wäre, was gegen die Voraussetzung ist. Giebt es aber zwei Grundprincipien, auf welche das Sein der Dinge zurückzuführen ist, so muss das eine derselben nothwendiger Weise dasjenige sein, welches trägt, und das andere dasjenige, welches getragen wird, oder das eine muss die universelle Materie und das andere die universelle Form sein [1]).

Wir werden uns demnach mit der Wissenschaft von der universellen Materie und der universellen Form zu beschäftigen haben, weil diese beiden als die Grundprincipien alles Seienden zu betrachten sind und weil wir vermittelst der Wissenschaft von der universellen Materie und der universellen Form zur Wissenschaft vom Willen und zur Wissenschaft vom ersten Wesen gelangen. Die ganze Wissenschaft zerfällt nämlich in drei Theile: 1) in die Wissenschaft von der Materie und der Form 2) in die Wissenschaft vom Willen und 3) in die Wissenschaft vom ersten Wesen [2]); und zwar gründet sich diese Dreitheilung der Wissenschaft auf die Dreiheit der Dinge, denn es giebt im Sein nur diese drei Dinge: 1) Materie und Form 2) das erste Wesen und 3) den Willen als das Mittlere zwischen jenen beiden Extremen. Der Grund dafür, dass es im Sein nur diese drei Dinge geben kann, ist folgender. Jedes Verursachte setzt eine Ursache voraus und Etwas, was die Vermittlung zwischen ihm und der Ursache bildet. Die Ursache aber ist das erste Wesen, das Verursachte ist Materie und Form und das Mittlere zwischen ihnen ist der Wille. Eine Analogie für das Verhältniss, in welchem diese drei Dinge zu einander stehen, bietet sich uns auch beim Menschen dar: der Materie und Form entspricht der Körper des Menschen und dessen Form, wenn wir nämlich unter der Form des Körpers die Verbindung seiner Glieder verstehen [3]), dem Willen entspricht die Seele und dem ersten Wesen entspricht die Vernunft [4]).

---

[1]) Ich verweise für diese Ausführung, deren eingehendere Begründung das Grundthema unseres Buches bildet, vorläufig auf Plotin II, 4 Cap. 1—5 (vgl. auch in Betreff der aristotelischen Grundlage dieser Ausführung Zeller Philosophie der Griechen II, 2[2] S. 148 Anmerk. 1.).

[2]) Vgl. oben S. 10 und V, § 56.

[3]) Bekanntlich wird auch die Seele als Entelechie oder Form des Körpers bezeichnet (vgl. Theologie S. 44).

[4]) I § 3. Vgl. (Lautere Brüder) Dieterici Weltseele S. 27: „Der Weltkörper verhält sich nun mit allen seinen Theilen, den einfachen, zusammengesetzten und hervorgebrachten, wie der Körper des Menschen

Diese drei Wissenschaften sind die Grundlagen und Wurzeln aller Weisheit, von denen jedoch eine grosse Anzahl von Einzelwissenschaften ausgeht, die gewissermassen die Zweige jener bilden. Man könnte freilich auch die Wissenschaft von Materie und Form, insofern diese aus dem Willen stammen, als einen Zweig der Wissenschaft vom Willen betrachten. Allein obgleich der Wille und das erste Wesen in der Ordnung der Dinge der Materie und der Form vorangehen, so muss doch die wissenschaftliche Untersuchung ihren Ausgangspunkt von der Materie und der Form nehmen, um dann von diesem ersten Theil der Wissenschaft zu den beiden letzten Theilen derselben, zu der Wissenschaft vom Willen und der Wissenschaft vom ersten Wesen, aufzusteigen. Die Wissenschaft von der Materie und der Form setzt jedoch ihrerseits wieder gewisse vorbereitende Wissenschaften voraus. So dürfte es das Angemessenste und Förderlichste sein, nach vorangegangener Beschäftigung mit der Kunst des Beweisverfahrens die Untersuchung mit der Forschung über das Wesen der Seele, ihre Kräfte und Accidentien und über Alles, was sie betrifft und mit ihr in Verbindung steht, zu beginnen, weil die Seele das Substrat aller Wissenschaften ist und sie mit ihren Kräften, die Alles durchdringen, alle Dinge erfasst [1]). Indem wir die Wissenschaft von der Seele erforschen, erkennen wir ihre Erhabenheit, ihre Fortdauer und ihre Fähigkeit, Alles zu umfassen, und wir nehmen mit Staunen wahr, wie sie in ihrem Wesen gewissermassen alle Dinge trägt. So umfassen ja auch wir mit unserem Wesen alle von uns erkannten existirenden Dinge und die von uns erkannten existirenden Dinge subsistiren gewissermassen in unserem Wesen. Es wäre aber nicht möglich, dass wir alles von uns Erkannte gewissermassen mit unserem Wesen umgeben und die ganze Welt mit einer den Augenblick noch übertreffenden Schnelligkeit umfassen, wenn das Wesen der Seele nicht fein und stark wäre, fähig, alle Dinge zu durchdringen und alle in sich aufzunehmen [2]).

---

oder eines Thieres mit seinen verschieden geformten und vielfach gestalteten Körpergliedern. Die Weltseele ferner, die mit allen ihren Kräften alle Theile des Körpers durchdringt, die Gattungen, Arten und Unterarten bewegt und ordnet, ist wie die Seele eines Menschen oder Thieres zu betrachten". Vgl. das. S. 31.

[1]) Vgl. oben S. 13 Anmerk. 2. Diese Stelle scheint auch Falaquera in dem Vorwort zu seinem ספר הנפש benutzt zu haben.

[2]) I, § 4. Vgl. Aristot. De anima III, Cap. 8. Bei Falaquera macht diese Ausführung den Eindruck grosser Schwerfälligkeit, weil hier eine mehrfach wiederholte Rede und Gegenrede zwischen Lehrer und Schüler in Eins zusammengearbeitet ist. Der Schluss der Stelle gehört der Rede des Schülers an und lautet in der lat. Uebersetzung, wie folgt (fol. 34b): Numquid non scio istum, cum ego videam me circumdatorem totius seculi et comprehensorem ejus velocius [ictu] oculi, et hoc non possem, nisi

Nach diesen einleitenden Erörterungen treten wir nunmehr in die eigentliche Untersuchung ein, welche die Wissenschaft von der Materie und der Form zu ihrem Gegenstande hat [1]). Dass es überhaupt eine universelle Materie und eine universelle Form gebe, kann für den Zweck, den wir hier zunächst im Auge haben, in zwiefacher Weise dargethan werden; wir können dafür einen allgemeinen und einen besonderen Beweis geben. Der allgemeine Beweis ist folgender. Jedes Ding, das wir erkennen wollen, kann von uns nur vermittelst der von ihm untrennbaren Eigenschaften erkannt werden; haben wir die Existenz dieser dem Dinge anhaftenden Eigenschaften erkannt, so haben wir damit auch die Existenz des Dinges selbst erkannt [2]). Wenn es aber eine allen Dingen zu Grunde liegende universelle Materie giebt, so werden derselben folgende Eigenschaften zukommen müssen: dass sie existirt, dass sie durch sich selber subsistirt, dass sie eines Wesens ist, dass sie den Unterschied trägt und dass sie einem jeden Ding sein Wesen und seinen Namen giebt [3]). Die Existenz muss ihr beigelegt werden, weil dasjenige, was selber nicht existirt, nicht die Materie sein könnte für das, was existirt; sie muss durch sich selbst subsistiren, weil die Reihe der Ursachen doch nicht in's Unendliche gehen kann, was aber der Fall wäre, wenn die Materie erst wieder durch ein Anderes zur Existenz gelangen würde; sie muss eines Wesens sein, weil wir ja eben eine Materie für alle Dinge suchen; sie muss den Unterschied tragen, weil der Unterschied aus den Formen stammt und

---

essentia animae esset subtilis et fortis et penetrans omnia et perceptibilis omnium.

[1]) Am Schluss der Einleitung giebt Gabirol einen Ueberblick über den Inhalt der einzelnen Traktate. Vom ersten Traktat heisst es daselbst: Primus eorum est de his, quae debent anteponi ad assignandam materiam universalem et formam universalem, ad inquirendum scientiam materiae et formae in sensibilibus et ad loquendum de materia corporali, quae sustinet qualitates. Neben den Beweisen für die Existenz der universellen Materie und der universellen Form sollen demnach im ersten Traktat diese beiden Grundprincipien alles Seins zunächst in der Sinnenwelt nachgewiesen werden; es soll hier von der körperlichen Materie die Rede sein, welche die Qualitäten als ihre Formen trägt.

[2]) Vgl. Aristot. Analyt. post. I, 31 Anf.; De anima II, 12 u. a. O.

[3]) Dass diese Wesensbestimmung der Materie aus Plotin und speciell aus dem vierten Buch der zweiten Enneade (*περὶ τῶν δυὸ ὑλῶν*) geschöpft sei, hat bereits Joël (S. 12) zur Genüge nachgewiesen. Nur die erste der hier der Materie zugeschriebenen Eigenschaften, nämlich die der Existenz, scheint mir nicht nur bei Plotin nicht nachweisbar zu sein, sondern in offenbarem Gegensatz zu der Lehre Plato's und Plotin's zu stehen, denn bei diesen soll die Materie ja gerade das Nichtseiende darstellen (vgl. Zeller III, 2 S. 488). Von Abraham ibn Daud wird die hier von Gabirol gegebene Wesensbestimmung der Materie auf das Heftigste bekämpft (vgl. Em. Ram. S. 11 deutsch. Uebers. S. 16 und meine Schrift über A. b. D. S. 50).

die Formen nicht durch sich selbst subsistiren; sie muss endlich jedem Dinge sein Wesen und seinen Namen geben, weil sie als die Trägerin aller Dinge auch in allen Dingen existiren muss, und wenn sie in allen Dingen existirt, auch allen Dingen ihr Wesen und ihren Namen geben muss [1]). Sind wir bisher von dem Begriff der Materie ausgegangen und haben aus demselben diejenigen Eigenschaften abgeleitet, die mit ihm untrennbar verbunden sind, so wird es sich nunmehr darum handeln, diese Eigenschaften auch als in den existirenden Dingen wirklich vorhanden nachzuweisen. Wenn uns dies gelingt, so werden wir die Existenz der Materie als erwiesen betrachten dürfen. Um aber diesen Nachweis zu führen, werden wir so vorgehen müssen, dass wir, von dem Offenbaren zu dem Verborgenen fortschreitend, von dem Dinge eine Form nach der anderen abstrahiren, bis wir zu einer Form gelangen, hinter der es eine andere Form nicht mehr giebt. Diese allen Formen des Dinges vorangehende letzte Form werden wir nämlich als die Form eines Substrates betrachten müssen, von welchem sie selber getragen wird. So ist, wenn wir vom Himmel ausgehen, die erste Form, die sich uns darbietet, die Farbe; von dieser aufsteigend gelangen wir zur Gestalt, dann zur Körperlichkeit, dann zur Substanzialität, dann zur Geistigkeit, bis wir endlich zu dem Begriffe eines durch sich selbst subsistirenden und alle diese Formen tragenden Dinges kommen, an welchem die sämmtlichen, oben aus dem Begriffe der Materie abgeleiteten Eigenschaften sich vorfinden und das der letzte Grund alles Seienden ist, hinter dem es nur noch Eines giebt, nämlich Gott. Legen wir diesen selben Weg noch einmal, aber in umgekehrter Richtung, zurück, indem wir nämlich von dem letzten, verborgenen Grunde alles Seins ausgehen und dann von Stufe zu Stufe zu dem immer Offenbareren herniedersteigen, so finden wir auf jeder dieser Stufen dieselben Eigenschaften wieder, die wir früher als die dem letzten Grunde zukommenden erkannt haben. Dieser letzte Grund muss demnach in allen Dingen als die in ihnen subsistirende, universelle Materie existiren. Ist aber die universelle Materie das allen Dingen gleichmässig zu Grunde liegende, einheitliche Substrat, so können die in den Dingen thatsächlich vorhandenen Unterschiede nicht von der Materie herrühren, sondern sie müssen auf die Formen zurückgehen, die bei der Entstehung der Dinge zu der Materie hinzukommen und dieselbe theilen. Der Unterschied in den offenbaren, d. i. den sinnlich-wahrnehmbaren Dingen stammt aus den offenbaren und der Unterschied in den verborgenen, d. i. den sinnlich nicht wahrnehmbaren Dingen stammt aus den verborgenen Formen. Aller Unterschied entsteht demnach nur durch die Formen der

[1]) I, § 6 vgl. V, § 29.

Dinge, während das verborgene Wesen, das die Formen trägt, d. i. die erste universelle Materie, ein einheitliches Wesen ist und keinen Unterschied in sich schliesst [1]). Betrachten wir z. B. ein Armband, ein Halsband und ein Siegel, die alle drei aus Gold gefertigt sind, so finden wir, dass diese Dinge verschieden sind durch ihre Formen, dass dagegen die Materie, welche dieselben trägt, eine und in ihrem Wesen von dem Wesen jener Dinge nicht verschieden ist. Wir sehen demnach, dass die Dinge verschieden sind durch ihre Formen, dass die Materie dagegen eine und in ihrem Wesen von dem Wesen der Dinge nicht verschieden ist [2]).

In derselben Weise, wie die Existenz der universellen Materie, kann auch die Existenz der universellen Form bewiesen werden. Die der universellen Form zukommenden Eigenschaften sind nämlich: 1) in einem Anderen zu subsistiren und 2) das Wesen dessen, in welchem sie ist, zu vollenden und ihm die Existenz zu verleihen. Die Form muss in einem Anderen subsistiren oder von einem Anderen getragen werden, denn wenn sie nicht getragen würde, so müsste sie selber tragen; dann aber würde der Begriff der Form mit dem der Materie zusammenfallen. Die Form muss ferner das Wesen des Dinges, in welchem sie ist, vollenden und ihm die Existenz verleihen, weil das Ding das Sosein, wie es ist, nur der Form verdankt [3]). Wir haben das Sein allerdings auch der Materie beigelegt; allein ein wirkliches Sein kommt der

---

[1]) Ergo diversitas non contingit nisi per formas eorum, quae sunt. Sed essentia occulta, quae suscipit formas, hoc est prima materia universalis una non habet diversitatem. Munk hat hier den lückenhaften Falaquera'schen Text durch den inkorrekten Text der ihm vorliegenden lat. Uebersetzung ergänzt (Mélanges S. 9 Anmerk. 2), wodurch die Stelle bei ihm ganz unverständlich geworden ist.

[2]) I, § 7. Der letzte Theil dieser Ausführung lautet in der lat. Uebersetzung: Aspice in aureas armillas, monilia, quae facta sunt ex auro ..... et si invenias ea diversa, per formas et inveneris materiam, quae sustinet eas, unam et non fuerit essentia materiae aliud ab essentia illorum, scies per hoc, quia, quae sunt diversa, sunt formis, sed materia, quae sustinet illas, una est et essentia illius non est aliud ab essentia illorum. Die Lehre, dass der Unterschied aus der Form stamme, die auch im Liber de anima an mehreren Stellen ausgeführt wird (Munk S. 205 Anmerk. 1), tritt uns noch viel ausgeprägter als bei Plotin bei den l. Brüdern entgegen. So heisst es z. B. Weltseele S. 11: „Stoff ist eine Substanz, welche die Form annimmt, und Form ist das, wodurch das Ding das ist, was es ist, z. B. das Eisen ist Stoff für Alles, was daraus gemacht wird, wie z. B. das Schwert, Messer, Beil, Säge u. dgl. .... Denn das Eisen ist in ihnen allen eins, die Form aber ist verschieden. Die Verschiedenheit der Namen ist der Verschiedenheit der Formen entsprechend" vgl. das. S. 17; Naturanschauung S. 1.

[3]) Das ist bekanntlich die Lehre des Aristoteles (vgl. Zeller II, 1 S. 146 Anmerk. 1), die aber auch auf Plotin übergegangen ist (vgl. VI, 2: *περὶ οὐσίας καὶ ποιότητος*).

Materie erst dann zu, wenn sich die geistige Form mit ihr verbindet. Die Materie an sich hat nicht dasselbe Sein, das sie erlangt, wenn sich die Form mit ihr verbindet, nämlich ein Sein der Wirklichkeit nach; wenn wir ihr ein Sein zuerkannt haben, so war damit nur ein Sein der Möglichkeit nach gemeint[1]). Wenn nun diese Eigenschaften der universellen Form, wie später nachgewiesen werden soll, in allen einzelnen Formen sich vorfinden, so darf damit auch die Existenz der universellen Form als erwiesen betrachtet werden.

Wir schreiten nun zu dem zweiten Beweise für die Existenz der universellen Materie und der universellen Form, den wir oben als den besonderen bezeichnet haben[2]). War der erste Beweis ein synthetischer, so wird der zweite ein analytischer sein; sind wir dort von den der Materie und der Form ihrem Begriffe nach zukommenden Eigenschaften ausgegangen und haben dieselben nachträglich in den existirenden Dingen aufzuweisen gesucht, so gehen wir jetzt vielmehr von den existirenden Dingen, besonders den sinnlich-wahrnehmbaren, aus, um, vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigend, auf diese Weise zur Materie und zur Form zu gelangen. — Im ganzen Bereiche der sinnlich-wahrnehmbaren Dinge, der universellen wie der partikulären, treffen wir nichts Anderes an als Materie und Form. Bei den partikulären Dingen, sowohl den Naturdingen, wie den Thieren, Pflanzen und Mineralien, als den Kunstdingen, wie z. B. bei einer Bildsäule, ist dies ohne Weiteres einleuchtend. Es trifft jedoch nicht minder auf die universellen Naturdinge, nämlich auf die vier Elemente, zu. Da die Form des einen Elements von der des anderen verschieden ist, so muss es noch eine andere Form geben, die allen Elementen gemeinsam ist. Die Formen der einzelnen Elemente sind nämlich accidentiell, sie subsistiren nicht durch sich selbst, sondern verhalten sich zu ihrem Substrate, wie sich die partikulären Formen zu den ihrigen verhalten. Wie sich die partikulären Dinge auf die vier Elemente als auf das ihnen gemeinsame Substrat zurückführen lassen, so muss es auch Etwas geben, was wieder den vier Elementen als das ihnen gemeinsame Substrat zu Grunde liegt. Die Nothwendigkeit eines solchen Substrats ergiebt sich auch aus der Mischung der den einzelnen Elementen wesenhaft zukommenden Qualitäten, denn da die Qualitäten an sich eine Verbindung und Mischung miteinander nicht anstreben, so muss es etwas von ihrem Wesen Unterschiedenes geben, das als das ihnen gemeinsame Substrat diese Verbindung herstellt und sie aufrecht erhält. Ebenso setzt der Process des Entstehens und Vergehens eine allen Dingen gemein-

[1]) I, § 8.
[2]) Vgl. oben S. 73.

same Materie voraus, an welcher dieser Process sich vollzieht. Würde es ein solches dem Process des Entstehens und Vergehens zu Grunde liegendes Substrat nicht geben, so würde die Substanz aus einer Nichtsubstanz entstehen und das, was keine Substanz ist, würde der Substanz im Sein vorangehen [1]). Die Elemente, obgleich als solche von einander verschieden, kommen doch darin miteinander überein, dass sie Körper sind; mithin ist der Körper die ihnen gemeinsame Substanz, welche den Formen der einzelnen Elemente als Substrat zu Grunde liegt. Dieser Körper ist jedoch, wie wir später sehen werden, selber eine Substanz, deren Eigenschaft oder Form die Quantität ist, so dass das Substrat des Körpers sich zu der Quantität als der von ihm getragenen Form in gleicher Weise verhält, wie der Körper selber sich zu den von ihm getragenen Formen der Elemente verhält [2]). In dieser Weise subsistirt immer eine Substanz in der anderen, bis wir zuletzt zu einer ersten Substanz gelangen, die das Substrat für alle zwischen ihr und den sinnlich-wahrnehmbaren Formen liegenden Substanzen ist; dies aber ist die erste universelle Materie [3]). — Das den Formen der Elemente zu Grunde liegende Substrat ist, wie wir gesehen haben, der Körper; dieser aber ist eine Substanz, deren Form die Quantität oder die Körperlichkeit bildet. Nun haben die Himmelskörper mit den Elementen das gemein, dass die Eigenschaft der Körperlichkeit auch ihnen zukommt; mithin muss der Körper das den Elementen und den Himmelskörpern gemeinsame Substrat sein. Andererseits aber sind die Himmelskörper von den Elementen wieder darin verschieden, dass in ihnen Materie und Form im Unterschied von den Elementen untrennbar miteinander verbunden sind. Da sie nun in dem Körper als ihrem gemeinsamen Substrat miteinander übereinstimmen, so muss der Unterschied an der Form liegen, und zwar in der Weise, dass zu der Form der Körperlichkeit oder der Quantität bei den Elementen noch eine besondere Form hinzukommt, welche ihre specifische Differenz ausmacht. Diese besondere Form, welche den Unterschied zwischen den Elementen und den Himmelskörpern begründet,

---

[1]) Vgl. Arist. Phys. I, Cap. 6—10; Plotin II, 4. 6: *ὅτι μὲν οὖν δεῖ τι τοῖς σώμασιν ὑποκείμενον εἶναι ἄλλο ὂν παρ' αὐτά, ἤτε εἰς ἄλληλα μεταβολὴ τῶν στοιχείων δηλοῖ· οὐ γὰρ παντελὴς τοῦ μεταβάλλοντος ἡ φθορά· ἢ ἔσται τις οὐσία εἰς τὸ μὴ ὂν ἀπολλυμένη· οὐδ' αὖ τὸ γενόμενον ἐκ τοῦ παντελῶς μὴ ὄντος εἰς τὸ ὂν ἐλήλυθεν κ. τ. λ.*

[2]) Vgl. weiter II, § 1 u. a. O.

[3]) Vgl. Dieterici Naturanschauung S. 3: „Die Baumwolle ist eine Form in der Pflanze und die Pflanze für sie Materie, die Pflanzen wieder sind eine Form der Elemente und diese sind die Materie für jene, die Elemente sind eine Form für den Körper und der Körper ist Materie für sie, der Körper ist eine Form in der Substanz und die Substanz Materie für ihn".

sind die Qualitäten der Elemente. Dem Bereiche der Körperwelt gehören auch die Himmelssphären an, da sie die Eigenschaften und Differenzen der Körperlichkeit unverkennbar an sich tragen; die Elemente aber sind durch die bei ihnen hinzutretende Form der Qualität dem Process des Entstehens und Vergehens unterworfen, während die Himmelssphären, weil sie die Form der Qualität nicht annehmen, der Sphäre des Entstehens und Vergehens entrückt sind [1]).

Wir haben somit im Bereiche der sinnlich-wahrnehmbaren Dinge vier Arten von Materie und vier Arten von Form gefunden, und zwar: 1) die besondere künstliche Materie 2) die besondere natürliche Materie 3) die allgemeine natürliche Materie, welche dem Process des Entstehens und Vergehens unterliegt, und 4) die Materie der Himmelssphären. Jeder dieser Materien entspricht aber eine Form, die von ihr getragen wird [2]). Trotz ihrer Verschiedenheit kommen alle diese Materien miteinander im Begriff der Materie und alle diese Formen miteinander im Begriff der Form überein, so dass es im Bereiche der natürlichen, sinnlich-wahrnehmbaren Dinge, der allgemeinen wie der besonderen, Nichts weiter giebt als Materie und Form [3]). Die vier Materien sind Theile einer universellen Materie und die vier Formen Theile einer universellen Form; die universelle Materie der Sinnenwelt aber ist der Körper und ihre universelle Form ist Alles, was von dem Körper als von seinem Substrat getragen wird.

---

[1]) Die Quellenbelege hierzu werden wir im zweiten Traktate beibringen.

[2]) I, § 9. Vgl. Dieterici Weltseele S. 7: „Man sagt, die Materie zerfalle in vier Arten: Werkmaterie, Naturmaterie, Allmaterie, Urmaterie" u. s. w. Vgl. auch Naturansch. S. 2.

[3]) I, § 10.

Der zweite Traktat.

Die im ersten Traktat angestellte Untersuchung hat uns bis zu dem universellen Körper als der der gesammten Sinnenwelt zu Grunde liegenden Materie und der Gesammtheit aller in der Sinnenwelt existirenden Dinge als der in dem universellen Körper subsistirenden Form geführt. Die Aufgabe des zweiten Traktates wird es nunmehr sein, zu der hinter dem universellen Körper liegenden Substanz vorzudringen, die das Substrat der Quantität bildet und welche wir als die erste der intelligibelen Substanzen werden anzusehen haben [1]). Der Beweis für die Existenz einer solchen körperlichen Materie oder einer Substanz, welche das Substrat für die Körperlichkeit der Welt bildet, muss aber seinen Ausgangspunkt von denjenigen Materien nehmen, deren Existenz wir als bereits erwiesen betrachten dürfen. Wenn nämlich die Welt eine körperliche Substanz bildet, so muss es sich mit ihr ebenso verhalten wie mit dem Körper, welcher die die Gestalt und die Farbe tragende Substanz ist. Wie dieser Körper die Materie für die von ihm getragenen Formen ist, nämlich für die Gestalten, die Farben und die übrigen Accidentien, diese Dinge aber seine Formen sind, so muss es auch hier, d. h. bei der Substanz der Körperlichkeit, Etwas geben, was die Materie für die Körperlichkeit bildet und für das die Körperlichkeit die Form ist [2]). Die Körperlichkeit aber wird zu sie der tragenden Materie sich ebenso verhalten, wie sich die

---

[1]) Fol. 36a: Postquam certum est tibi in hoc primo tractatu per hanc disputationem, quod in sensibilibus non est nisi materia, quae est corpus universale, et forma, quae est omnia scilicet, quae sustinentur in hoc corpore, ergo consideremus in hoc secundo tractatu, quid est, quod sequitur post hoc corpus sensibile, scilicet substantiam, quae sustinet quantitatem, et hoc est primum, quod considerabimus de substantiis intelligibilibus. Aehnlich heisst es auch in der Inhaltsangabe am Schluss des Prologs: Secundus (sc. tractatus) ad loquendum de materia spirituali, quae sustinet formam corporalem.

[2]) Munk hat in Folge der allerdings ein Wenig verschlungenen Satzkonstruktion diese Stelle nicht richtig wiedergegeben (vgl. meine Schrift über Abraham ibn Daud S. 48 Anmerk. 1). Die Richtigkeit unserer Auffassung ergiebt sich aus der weiteren Ausführung.

allgemeine Form, d. h. die Gestalten und Farben, zu der sie tragenden Körperlichkeit verhält. Es muss demnach hier eine nicht wahrnehmbare Materie geben, welche die Trägerin für die Form des Körpers ist [1]). Als allgemeine Regel für die Erkenntniss der Materien und der Formen aber kann uns Folgendes dienen. Man denke sich alles Existirende stufenmässig geordnet, so dass die einen Dinge die anderen tragen und diese von jenen getragen werden, und man setze in ihnen gleichsam zwei äusserste Grenzen, das Eine als die obere und das Andere als die untere Grenze, so wird das Oberste, das, wie die universelle Materie, alles umfasst, nur tragende Materie sein, das Unterste hingegen, wie die sinnlich-wahrnehmbare Form, wird nur getragene Form sein [2]). Von den zwischen diesen beiden Grenzpunkten liegenden Dingen aber wird das höhere und feinere immer die Materie für das untere und gröbere und das untere und gröbere die Form für jenes sein [3]). Demgemäss wird auch die Körperlichkeit der Welt, welche die sichtbare Materie und die Trägerin der von ihr getragenen Form ist, selber wieder die getragene Form in einer unsichtbaren Materie sein müssen, und zwar in derjenigen Materie, mit der wir uns eben beschäftigen. In derselben Weise aber wird diese Materie wieder eine Form für die hinter ihr liegende Materie sein, bis wir zuletzt zu einer ersten Materie gelangen, die alle Dinge umfasst [4]). Somit dürfte die

---

[1]) Dicitur ergo hic esse materia non sensibilis, quae sustinet materiam corporis. Dass bei Falaquera (S. 3b Z. 6 v. o.) מוחש [בלתי] יסוד zu lesen sei, ergiebt sich auch schon aus dem Zusammenhang; weiter (Z. 12 v. u.) wird diese Materie auch יסוד פנימי genannt. Vgl. auch oben S. 79 Anmerk. 1.

[2]) Imagina enim per ordinem ea, quae sunt, eorum scilicet alia sustinere alia et alia sustineri ab aliis, et pone ex eis quasi duo extrema, aliud inferius et aliud superius, quod ex illis est superius continens totum, sicut materia illis universalis, est materia tantum sustinens, quod autem est inferius, sicut forma sensibilis, est forma sustentata tantum etc.

[3]) Vgl. II, § 23; IV, § 13. 14. 17; V, § 25.

[4]) II, § 1. Vgl. IV, § 13. 14. Dass die hier vorgetragenen Anschauungen ihrer letzten Quelle nach auf Plotin zurückgehen, lässt sich noch viel specieller nachweisen, als es Joël (S. 15 ff.) gethan hat. So lehrt auch Plotin, dass Alles, auch die Materie, in gewissem Sinne als Form zu betrachten sei (V, 8. 7), dass die Seele, obwohl an sich Form, in Bezug auf etwas Anderes wieder Materie sei (II, 5. 3; III, 9. 3). Die unmittelbare Quelle für Gabirol scheint hier aber die Encyclopädie der l. Brüder zu sein, in welcher diese Lehre sich genau in derselben Gestalt wie bei Gabirol vorfindet. Wir wollen nur einige der Hauptstellen anführen. Weltseele S. 25: „Sie (die Urmaterie) ist eine einfache, geistige, von der Seele die Formen und Gestaltungen eine nach der anderen annehmende Substanz. Die erste Form, welche die Urmaterie (vgl. oben S. 36) annimmt, ist Länge, Breite, Tiefe, dieselbe wird hierdurch zum absoluten Körper, derselbe ist die zweite Materie". Naturansch. S. 2: „Die Urmaterie ist eine einfache, ideelle Substanz, welche der Sinn nicht erfasst, denn sie ist eben die

Existenz der Materie, welche das Substrat für die Körperlichkeit der Welt bildet, als erwiesen zu betrachten sein.

Die Existenz einer die Körperlichkeit tragenden Materie wird aber auch schon durch den Namen des Körpers bewiesen, denn indem man Etwas als Körper bezeichnet, setzt man damit eine Eigenschaft und ein Ding, welchem diese Eigenschaft zukommt, ganz ebenso, wie man dadurch, dass man einen Körper als gefärbt oder gestaltet bezeichnet, eine Eigenschaft setzt und ein Ding, welchem diese Eigenschaft zukommt. In gleicher Weise hat man auch durch die Definition des Körpers, dass er lang, breit und dick sei, ein Ding gesetzt, welches lang, breit und dick ist [1]). Der Einwand, dass die Quantität oder die Länge, Breite und Dicke mit dem Körper untrennbar verbunden sei, während doch die Gestalt und die Farbe von dem Körper getrennt werden können, wäre deshalb nicht stichhaltig, weil zwar diese bestimmte Gestalt oder Farbe von dem Körper getrennt werden kann, nicht aber die Gestalt und Farbe überhaupt. Wir haben somit zu den vier bereits nachgewiesenen Materien und Formen [2]) eine fünfte Materie und eine fünfte Form hinzugefunden, nämlich das Substrat der Körperlichkeit als die fünfte Materie und die in ihr subsistirende Körperlichkeit als die fünfte Form [3]). Die stufen-

---

blosse Form der Existenz. Sie ist der Urgrund. Nimmt der Urgrund das Wieviel an, so wird er dadurch der absolute Körper, von dem man aussagt, dass er drei Dimensionen, nämlich die der Länge, Breite und Tiefe habe". Weltseele S. 40: „Einmal heisst eine Form Form, ein andermal Materie". Das.: „Die Pflanze endlich ist eine Form der Naturkörper, d. i. Feuer, Wasser, Luft, Erde. Für jeden dieser Naturkörper gilt, dass er eine Form des absoluten Körpers sei und diese letztere ist dann eine Form der Urmaterie, die Urmaterie ist aber eine geistige Form, sie emanirte von der Allseele, und diese wieder eine geistige Form, welche von der Vernunft, dem ersten Vorhandenen, dem der Schöpfer Existenz verlieh, ausging". In Betreff des Rangverhältnisses zwischen Form und Materie sind Gabirol's Aeusserungen schwankend. Während hier die Materie als das Obere und die Form als das Untere bezeichnet wird, wird an anderen Stellen das Entgegengesetzte behauptet. So heisst es z. B. V, § 25: „Das Untere ist immer der Stoff für das Obere" (vgl. auch Liber de anima cap. 6: Oportet enim ut inferius sit quasi materia superioris. Ibid. cap. 7: id, quod est materia, posterior forma est). Wir kommen auf diesen Punkt später noch zurück.

[1]) II, § 2. Vgl. bei den l. Brüdern Weltseele S. 43: „Beim absoluten Körper ist die Stoffursache die einfache Materie, welche Länge, Breite, Tiefe annimmt, denn kommen derselben diese drei zu, wird sie dadurch zum Körper". Das. S. 28: „Reden wir von einer Urmaterie, verstehen wir darunter die Substanz, die Länge, Breite, Tiefe annimmt und dadurch zum absoluten Körper wird".

[2]) Vgl. oben S. 78.

[3]) — M — Ergo manifestum est, hic esse rem per se existentem, sustinentem corporeitatem, et hoc est substantia. — D — Jam patet hoc. — M — Jam invenisti materiam. — D — Ita est. — M — Similiter accipe corporeitatem formam quintam. — D — Jam feci sic.

mässige Aufeinanderfolge dieser Materien und Formen aber stellt sich uns, wenn wir von der Sinnenwelt ausgehen, in folgender Weise dar. Die besondere natürliche Materie subsistirt in der allgemeinen natürlichen Materie, die allgemeine natürliche Materie subsistirt in der allgemeinen himmlischen Materie, die allgemeine himmlische Materie subsistirt in der allgemeinen körperlichen Materie und die allgemeine körperliche Materie subsistirt in der allgemeinen geistigen Materie. Die Himmelssphäre mit Allem, was in ihr ist, subsistirt mithin in der geistigen Substanz und die geistige Substanz ist die Trägerin derselben [1]). In gleicher Weise verhält es sich mit der Aufeinanderfolge der Formen. Die besonderen natürlichen Formen subsistiren in der allgemeinen natürlichen Form, die allgemeine natürliche Form subsistirt in der allgemeinen himmlischen Form, die allgemeine himmlische Form subsistirt in der allgemeinen körperlichen Form und die allgemeine körperliche Form subsistirt in der allgemeinen geistigen Form [2]).

Wir haben die Gesammtheit der der Sinnenwelt angehörenden Dinge, obschon dieselben sich der sinnlichen Wahrnehmung als verschieden darstellen, vermittelst unserer Vernunft auf eine einzige Substanz als auf das ihnen zu Grunde liegende gemeinsame Substrat zurückgeführt. Die Verschiedenheit, in der sie der sinnlichen Wahrnehmung erscheinen, rührt von den ihnen anhaftenden Accidentien her; indem wir daher vermittelst unserer Vernunft diese Accidentien von der Substanz ausscheiden, gelangen wir zu der Erkenntniss, dass es eine und dieselbe Materie sei,

---

[1]) II, § 3. In dieser Aufzählung bleibt, wie später bei den Formen die besondere künstliche Form, die besondere künstliche Materie unberücksichtigt. In dem an dieser Stelle überhaupt verstümmelten Text des Falaquera'schen Auszuges muss המלאכותי auf einem Irrthum beruhen, denn es sollen nur fünf Materien, wie später fünf Formen aufgezählt werden.

[2]) II, § 4. Auch hier stehen wir vor einer schwierigen Frage, die einen der wichtigsten Punkte der Gabirol'schen Philosophie betrifft. Wenn das Obere, wie Gabirol behauptet hat, immer die Materie für das Untere, das Untere dagegen die Form für das Obere ist, so würden Materie und Form, sich gegenseitig tragend, gewissermassen ineinander existiren. Hier aber wird das Verhältniss wieder so dargestellt, als ob alle Materien und ebenso alle Formen, eine in der anderen subsistirten. Demgemäss würden die verschiedenen Materien und die verschiedenen Formen gewissermassen parallel nebeneinander hergehen, etwa wie bei Spinoza die Modi der ausgedehnten und die der denkenden Substanz. Vielleicht ist jedoch die Lösung dieses Widerspruchs darin zu suchen, dass bei Gabirol eben jede Materie zugleich als Form und jede Form zugleich als Materie zu betrachten ist. Dieselbe Substanz ist die Materie für das unter ihr Stehende und die Form für das über ihr Stehende (vgl. IV, § 13. 14; V, § 25); mithin kann man ebensowohl behaupten, dass eine Materie in der anderen, als dass die Form in der ihr zugehörigen Materie subsistire.

die ihnen allen zu Grunde liege [1]). Das umgekehrte Verhältniss findet bei den intelligibelen Dingen statt. Während nämlich sich das Sein der intelligibelen Welt uns als ein einheitliches darstellt, wird es die Aufgabe der Vernunft sein, dieses einheitliche Sein gewissermassen aufzulösen und das Auseinandergehen desselben in eine Mehrheit von Substanzen nachzuweisen. Um uns die schwierige Vorstellung dieses Scheidungsprocesses einigermassen zu erleichtern, möge uns die folgende Betrachtung gleichsam als eine Anleitung dienen [2]). Wenn die Substanz der Intelligenz sich selbst erkennt, so muss nothwendig die Form der Wahrheit in ihr selbst subsistiren; die Intelligenz hat von dieser Form eine keinem Zweifel unterliegende Erkenntniss, weil dieselbe in ihr subsistirt und es ihr darum nicht fern liegt, diese Form zu erkennen [3]). Aus demselben Grunde hat auch die Substanz der Seele zuweilen eine Erkenntniss von der Form der Wahrheit, weil sie nämlich wieder der Substanz der Intelligenz nahesteht, d. h. weil die Natur der Seele der Natur der Intelligenz nahesteht und ihr ähnlich ist. Dagegen hat die animalische Seele von dieser Form keine vollkommene Erkenntniss, sondern nur eine imaginäre Vorstellung, weil sie oder ihre Natur von der Intelligenz oder deren Natur entfernt ist, wie ja auch beim Sehen, wenn man von dem wahrzunehmenden Gegenstande weit entfernt ist, dessen Form zweifelhaft ist und nicht genau erfasst wird. Wenn die eben ausgesprochene Behauptung richtig ist, dass nämlich die Intelligenz die Form der Wahrheit vermittelst ihres Wesens erkenne, weil dieselbe in ihrem Wesen subsistirt und es zum

---

[1]) Fol. 36b: — M — Num fuit necesse, quod haec materia sit in illa una? — D — Ideo, quia omnia sensibilia resolvuntur in illam, quoniam sensibilia sunt accidentia et intellectus separat illa a substantia, et resolvitur in illam. — M — Bene judicasti, quod, quia sensibilia intellectu resolvuntur in substantiam, habeant unam materiam universalem, quae est substantia.

[2]) Der Schluss dieser nicht ganz durchsichtigen Auseinandersetzung, an welchen sich das Stück II, § 5 unmittelbar anschliesst, lautet wie folgt: — M — Bene ergo judicasti, quod ideo res intelligibiles necesse sit esse separatas in suo esse, etsi sint junctae et compositae, quia intelligentia judicabit separationem earum. — D — Inveni siquidem me ipsum paratum ad concedendum hoc, sed postquam consideravi intelligibilia ex sensibus, sicut praedixi. — M — Nonne est tibi ita necessarium, scire intelligibilia esse discreta quantum ad intellectum, sicut scire sensibilia separata quantum ad sensum? — D — Dic mihi causam in hoc opere et pone regulam comprehendendi separationem rerum, quia necessitas ducit nos ad hoc, quapropter volumus esse parati ad resolutionem eorum, quae sunt et separationem aliorum ab aliis maxime in substantiis intelligibilibus, quia video, quod scire eorum separationem, etsi ipsae continuae et conjunctae siut in suo esse, difficillimum est. — M — Ita est. Sed ego dabo tibi regulam unam, fiat facile, tamen attentus esto. — D — Ego attendo, sed tu incipe.

[3]) et quia forma ipsa subsistit in se, non est longe a se cognoscere istum.

Erfassen und Erkennen eines Dinges nothwendig ist, dass man es umfasse und umgebe [1]), so wird es der Intelligenz unmöglich sein, ein Ding zu erfassen, das eine höhere Daseinsstufe als sie selbst einnimmt. Freilich kann diese Behauptung nicht absolut aufgestellt werden, denn die Intelligenz kann auch dasjenige, was höher als sie selber ist, erfassen, nämlich insofern, als sie in ihm subsistirt, d. h. wie die Ursache von dem durch sie Verursachten erfasst wird; sie kann es jedoch nicht erfassen dadurch, dass sie es umfasst, d. h. wie die Ursache das von ihr Verursachte erfasst. Wenn nun die Intelligenz alle Substanzen erfasst, so muss sie nothwendiger Weise höher sein als diese; ist sie aber höher als alle Substanzen, so muss sie dieselben umfassen, und wenn sie dieselben umfasst, so müssen sie alle in ihr sein und sie muss dieselben in sich enthalten [2]). Dasselbe lässt sich aber auch noch

---

[1]) Vgl. oben S. 69.

[2]) II, § 5. Auch diese ganze Ausführung ist neuplatonisch. Wir wählen einige Belegstellen aus der sog. Theologie des Aristoteles und aus dem Liber de causis aus. Theolog. S. 19 (Plot. IV, 4. 2): „Der Geist ist eben alle Dinge, wie wir dies öfter behaupteten, somit erfasst sein Wesen alle Dinge geistig. Wenn dem so ist, so behaupten wir, dass, wenn der Geist sein Wesen sieht, so sieht er auch alle Dinge, dann ist er auch an sich in der That, denn er wirft seinen Blick nur auf sein Wesen, nicht aber auf etwas Anderes, somit umfasst er alle Dinge ausser ihm". Liber de causis § 8 (Bardenhewer S. 76): „Die Kraft der Intelligenz aber ist von stärkerer Einheit als die zweiten Dinge, welche nach ihr sind, weil diese die Erkenntniss der Intelligenz nicht erreichen. Diese Beschaffenheit hat die Intelligenz deshalb, weil sie Ursache dessen ist, was unter ihr ist. Der Beweis hierfür liegt in dem, was wir bereits wissen, dass nämlich die Intelligenz sämmtliche Dinge, welche unter ihr sind, durch die göttliche Kraft, welche ihr innewohnt, leitet und durch diese Kraft sie hält, weil sie durch dieselben die Ursache der Dinge geworden ist, so dass sie sämmtliche Dinge, welche unter ihr sind, hält und umschliesst .... Die Intelligenz umschliesst demnach alle Dinge". Das. § 12 (Proklus στοιχείωσις § 167): „Wie sie (die Intelligenz) aber sich selbst erkennt, so erkennt sie die übrigen Dinge, welche unter ihr sind, weil sie aus ihr sind". Theol. S. 24 (Plot. IV, 4. 4): „Das Nichtwissen des Geistes ist nicht ein Nichtvorhandensein der Erkenntniss, sondern vielmehr die höchste Erkenntniss. Denn er erkennt alle Dinge nicht etwa so, wie diese sich selbst erkennen, sondern darüber hinaus in erhabenerer und höherer Weise, da er ihre Ursache ist". Theol. S. 21 (Plot. IV, 4. 2): „In Betreff der Seele gilt aber, dass, wenn sie in der Geistwelt ist, sie sich ebenfalls nicht wandelt. Denn sie ist dort lauter. rein, nichts von Körperlichem mischt sich ihr bei, sie kennt somit die Dinge, die ausser ihr sind, in rechter Weise. Dies, weil die Seele, wenn sie in der Geistwelt ist, mit dem Geist zu eins wird" u. s. w. Dass man das Höhere nicht in vollkommener Weise zu erkennen im Stande sei, lehrt folgende Stelle Theol. S. 23 (Plot. IV, 4. 3): „Denn der Geist erkennt weder seine über ihm stehende Ursache, d. i. die fernste, erste Ursache, noch erkennt er sie in vollständiger Weise, denn erkennte er sie vollständig, so stünde er über ihr und wäre Ursache derselben". Noch übereinstimmender mit Gabirol heisst es im Liber de causis § 7 (Proklus § 173):

in anderer Weise darthun. Je feiner nämlich das Wesen eines Dinges und je lauterer seine Substanz ist, desto grösser ist seine Fähigkeit, die Dinge zu erfassen und sie in sich aufzunehmen. Nun aber hat die Intelligenz die Fähigkeit, alle Dinge zu erfassen und sie in sich aufzunehmen, in höherem Maasse als Alles, was unter ihr ist; mithin muss ihre Substanz feiner und lauterer sein als die Substanz aller Dinge, die unter ihr sind[1]). Die Intelligenz besitzt ferner eine Kenntniss der Formen aller Dinge nur dadurch, dass sie diese Formen in sich aufnimmt, die Formen der Dinge aber sind untereinander verschieden; die Intelligenz nimmt demnach die untereinander verschiedenen Formen der Dinge in sich auf. Ein Ding, das selber eine aktuelle Form bildet, kann jedoch keine Formen in sich aufnehmen, die untereinander aktuell verschieden sind; mithin kann die Intelligenz nicht eine, ihrem Wesen eigenthümliche, aktuelle Form besitzen. Da nun die Intelligenz keine ihrem Wesen eigenthümliche, besondere Form hat, dagegen alle Formen beständig erfasst, so folgt daraus, dass die Formen aller Dinge auch ihre Form bilden[2]). Wenn aber die Formen aller Dinge auch die Formen für die Substanz der Intelligenz bilden, so müssen dieselben, da sie in der Intelligenz voneinander getrennt sind, auch in sich selber getrennt sein[3]). Indem die Intelligenz sich selbst erkennt, erkennt sie daher auch die Verschiedenheit der Formen der Dinge, die ihr Wesen ausmachen; die Erkenntniss ihres eigenen Wesens und die Erkenntniss der Verschiedenheit der Formen der Dinge fallen in einen Erkenntnissakt zusammen[4]).

„Jede Intelligenz erkennt sowohl das, was über ihr ist, als auch das, was unter ihr ist, mit dem Unterschied jedoch, dass sie das, was unter ihr ist, dadurch erkennt, dass sie Ursache für dasselbe ist, das, was über ihr ist, aber deshalb, weil sie ihre Vollkommenheiten von ihm erlangt".

[1]) II, § 6. Vgl. V, § 17. Theol. S. 155 (Plot. VI, 7. 9): „Wir behaupten, dass das Leben und der Geist in einigen derselben klarer und deutlicher, in anderen verborgener sei. Ja, wir behaupten, dass sie in einigen heller und lichtvoller seien als in anderen. Dies, weil es unter den Geistern manche giebt, welche den Urgeistern nahe stehen". Vgl. auch Saadia Em. II. Anf.; VI, S. 97.

[2]) Vgl. III, § 18; IV, § 19; V, § 8. 14—16.

[3]) II, § 7.

[4]) Dass die Intelligenz oder der *νοῦς* alle Dinge umfasse und die Formen der Dinge seine Form bilden, lehrt auch Plotin. So z. B V, 9. 8: *νοῦς καὶ νοερὰ οὐσία οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἑκάστη ἰδέα, ἀλλ' ἑκάστη νοῦς. καὶ ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἶδη, ἕκαστον δὲ εἶδος νοῦς ἕκαστος.* Vgl. auch VI, 7. 17. Theol. S. 19 (Plot. IV, 4. 2): „Der Geist ist eben alle Dinge". Das. S. 21: „Wenn der Geist seinen Blick auf sein Wesen und auf die Dinge wirft, so bewegt er sich nicht, denn in ihm sind ja alle Dinge. Die Dinge und er sind eins, wie wir das öfter darstellten." Das. S. 157 (Plot. VI, 7. 10): „Somit folge nothwendig, dass es (das Verursachte) aus Dingen von verschiedener Form gefügt sei, dass jede Form darin mit

In ähnlicher Weise verhält es sich auch mit den sinnlich-wahrnehmbaren Formen, welche vermittelst der Sinne erfasst werden. Alle Formen der Dinge, sowohl diejenigen, welche vermittelst der Sinne, als auch diejenigen, welche vermittelst der Intelligenz erfasst werden, sind demnach, weil sie in der Sinneswahrnehmung und in der Intelligenz getrennt sind, auch an sich selbst getrennt, obgleich sie im Sein nicht getrennt sind, da alles Seiende geeint und verbunden ist. Die Trennung und Verschiedenheit der intelligibelen Substanzen und Accidentien an sich und für die Intelligenz trotz ihrer Geeintheit im Sein hat man sich aber in gleicher Weise vorzustellen wie die Trennung und Verschiedenheit der Körper und der sinnlich-wahrnehmbaren Accidentien an sich und für die Sinne trotz ihrer Geeintheit im Sein, wie dies z. B. bei der Farbe, der Gestalt und dem Körper sich zeigt, denn diese Dinge sind an sich eines von dem anderen getrennt, obgleich sie im Sein alle miteinander verbunden sind. So verhält es sich nun auch mit der Quantität und der sie tragenden Substanz, denn an sich und für die Intelligenz ist die Quantität von der sie tragenden Substanz getrennt, obschon sie im Sein miteinander geeint sind. Die Geeintheit der Quantität mit der Substanz, obgleich sie an sich und für die Intelligenz von der Substanz getrennt ist, ist demnach der Geeintheit der Farbe und Gestalt mit der Quantität zu vergleichen, denn die Farbe und die Gestalt sind gleichfalls an sich und für die Sinneswahrnehmung von der Quantität getrennt, obgleich sie im Sein nicht von ihr getrennt sind [1]).

---

ihren Eigenschaften allein für sich bestehe und dass eine jede der Eigenschaften in einer der Formen, je nach den verschiedenen Kennzeichen an ihr, sich unterscheide. Jedoch ist es darin, dass es dem Lebenden angehört, eins. Demnach folgt daraus, dass auch die Eigenschaften im Urgeiste verschieden und sich nicht einander gleich sind". Vgl. auch das. S. 153 (Plot. VI, 7. 8); Liber de causis § 12 (Prokl. § 195); Weltseele S. 37. 39. 45.

[1]) II, § 8 vgl. V, § 21. Damit kehrt Gabirol wieder zu dem eigentlichen Gegenstande dieses Traktats, zu der Untersuchung über die Substanz zurück, welche das Substrat für die Körperlichkeit oder für die Form der Quantität bilden soll (vgl. oben S. 79). Die hier zum Abschluss gekommene Zwischenuntersuchung aber sollte einem Einwande begegnen, welcher gegen die Annahme einer solchen Substanz erhoben werden könnte. Es könnte nämlich die Frage aufgeworfen werden, was uns eigentlich dazu berechtige, den absoluten Körper, den wir als die der gesammten Sinnenwelt zu Grunde liegende Substanz erkannt haben, wieder in zwei von einander verschiedene Bestandtheile, in eine geistige Materie und in die von dieser getragene Form der Quantität oder der Körperlichkeit, aufzulösen, da uns die Quantität im Sein oder in der Wirklichkeit doch niemals losgelöst von der Substanz sondern immer nur in Verbindung mit dieser begegne. Allein dieser Einwand wäre deshalb unberechtigt, weil ja ganz dasselbe, was hier von der Substanz der Quantität behauptet wird, bei den sinnlich-wahrnehmbaren

Die Quantität also wird ganz von der Substanz getragen und ebenso wird von den intelligibelen Substanzen eine von der anderen getragen, wie die Farbe und die Gestalt von der Quantität und wie die Quantität von der Substanz getragen werden [1]). Wie wir später sehen werden, wird aber auch die Gesammtheit aller Formen von der ersten Materie getragen, wie die Farbe, die Gestalt und die ihnen ähnlichen Accidentien von der Quantität und die Quantität von der Substanz getragen werden [2]). Daraus ergiebt sich uns, dass die sichtbaren Dinge gewissermassen ein Abbild der unsichtbaren Dinge sind [3]), ferner, dass alle Dinge, welche von der ersten Materie getragen werden, Theile derselben sind, dass die Materie ihnen gemeinsam ist und dass die einen von ihnen Theile der anderen sind. Wir werden uns demgemäss die erste Materie, welche alle Formen trägt, vorzustellen haben gleichsam wie ein Buch, in welches die Schriftzeichen eingetragen sind, oder wie einen mit Linien durchzogenen Band [4]), und wir werden sehen, dass unsere Vernunft alle Dinge umgiebt und gemäss der dem Menschen verliehenen Fähigkeit über sie hervorragt [5]).

Dingen thatsächlich stattfindet. Auch die Farbe und die Gestalt treffen wir in der Wirklichkeit niemals anders als in Verbindung mit dem Körper an, und dennoch sind sie ihrem Begriffe nach wie für die Sinneswahrnehmung von dem sie tragenden Körper oder der Quantität durchaus verschieden. Wie wir kein Bedenken tragen, die Farbe und die Gestalt trotz ihrer realen Vereinigung mit der Quantität oder dem Körper als etwas an sich von denselben durchaus Verschiedenes hinzustellen, so sind wir auch berechtigt, die Quantität wieder von der Substanz begrifflich loszulösen und sie als eine zu dieser erst hinzukommende Form aufzufassen, wenn sie uns in der Wirklichkeit auch niemals anders als in Verbindung mit der Substanz entgegentritt.

[1]) II, § 9 vgl. IV, § 14; V, § 69. Aehnlich bei den l. Brüdern (Dieterici Naturansch. S. 3): „Nimmt der Urgrund das Wieviel an, so wird er dadurch der absolute Körper . . . . . Nimmt der Körper das Wie an, d. h. die Gestalt, wie die runde, die dreieckige oder viereckige oder eine andere, so wird er dadurch ein speciell bestimmbarer Körper". Das.: „Der Urgrund, das Wieviel und Wie sind alles einfache, ideelle, sinnlich unfassbare Formen; wird eines davon mit dem anderen zusammengefügt, so ist das eine gleichsam die Materie und das andere gleichsam die Form. Das Wie ist eine Form für das Wieviel und das Wieviel eine Materie für jenes. Das Wieviel ist dann wieder Form für den Urgrund und der Urgrund Materie für jenes."

[2]) Vgl. V, § 24. 69.

[3]) Theol. S. 161 (Plot. VI. 7. 11): „Die himmlischen und irdischen Dinge sind nur Abbilder und Typen für die Dinge der Hochwelt". Das. S. 80 (Plot. IV, 8. 6): „Die Sinnesdinge sind dagegen vergängliche Wesenheiten, die nur Grundzüge der verborgenen Wesenheiten und ihre Gleichnisse sind". Vgl. das. S. 151 (Plot. VI, 7. 7).

[4]) Fol. 37a: quod materia prima, quae sustinet omnes formas, est quasi liber de pictura(?) et volumen lineatum vgl. V, § 73.

[5]) II, § 10.

Als die letzte und unterste der intelligibelen Substanzen ist die Substanz, welche die Quantität und im weiteren Sinne die Kategorieen überhaupt als ihre Formen in sich trägt, die erste dieser Substanzen, der wir begegnen, wenn wir, über den Bereich der Sinnenwelt hinausgehend, in die Welt des Intelligibelen eintreten. Von ihr muss daher die Untersuchung über die intelligibelen Substanzen ihren Ausgangspunkt nehmen, denn eine genauere Betrachtung dieser Substanz, die gewissermassen ein Abbild der Geisteswelt darstellt, wird uns einen Einblick in das Wesen der intelligibelen Substanzen überhaupt gewähren [1]). Die Substanz, welche die neun Kategorieen trägt, ist der Schlüssel zur Erforschung der Dinge, welche den Sinnen verborgen sind [2]), weil diese Substanz in der Wesensreihe der Dinge unmittelbar auf die sinnlich-wahrnehmbaren Dinge folgt und weil die Substanz, welche die neun Kategorieen trägt, als ein Abbild der nicht wahrnehmbaren Dinge betrachtet werden kann. Wir schicken eine allgemeine Bemerkung voraus, die uns als Leitfaden für das Folgende dienen mag. Wir behaupten nämlich: da die Seele von dem Augenblicke an, wo sie mit dem Körper sich verbindet, der Kenntniss der sekundären Accidentien und der secundären Substanzen beraubt ist, dann aber, nachdem sie nämlich die primären Accidentien und die primären Substanzen [3]) wahrgenommen hat, die Kenntniss jener sich aneignet und sie durchdringt und erfasst, so geht daraus hervor, dass ihr die primären Accidentien und die primären Substanzen, d. i. die Welt der Natur, nur zu dem Zwecke eingeprägt und ihr die Sinne zur Wahrnehmung der primären Accidentien und der primären Substanzen nur zu dem Zwecke verliehen sind, damit sie, nachdem sie die primären Accidentien und die primären Substanzen erfasst hat, vermittelst derselben die sekundären Accidentien und die sekundären Substanzen erfasse [4]). Daher kommt es, dass der Mensch von dem Augenblick

---

[1]) Sed volo, ut manifestes, quod dicis de hac substantia, ostensione sufficienti et stabilias aliquid firmum, a quo non possit separari intelligentia mea. Video enim, quod haec substantia est magnae nobilitatis et altae materiae, et quia illa est, quae sustinet omnia, quaecunque sensus attingunt de formis mundi, et quia video eam remotam a comprehensione sensus, puto, quod ipsa est terminus distinguens inter sensibilia et intelligibilia, et puto, quod haec substantia est primum, a quo dicitur quis incipere in speculatione intelligibilium.

[2]) Certum est, quod haec substantia, quae sustinet IX praedicamenta, est clavis speculandi ea, quae sunt remota a sensibus.

[3]) Unter primären Substanzen und Accidentien sind die den Sinnen zugänglichen und daher dem Menschen am Nächsten liegenden, unter secundären die durch Vermittlung der ersteren zu erfassenden geistigen Substanzen und Accidentien zu verstehen.

[4]) Vgl. V, § 65—66. Ueber die Benutzung dieser Stelle durch Josef ibn Zaddik siehe oben S. 43 Anmerk. 5.

an, da er in dieser Welt geboren wird, in dem Maasse, als er die Kenntniss der sinnlich-wahrnehmbaren Dinge sich aneignet, an Vernunft zunimmt und dass diese dem entsprechend von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, denn die sinnlich-wahrnehmbaren Formen prägen sich, weil sie ihnen ähnlich sind, den Sinnen ein; die den Sinnen eingeprägten Formen aber prägen sich wieder, jedoch feiner und einfacher als in den Sinnen, der Phantasie ein und diese Formen wieder prägen sich, jedoch noch feiner und einfacher als in der Phantasie, der Substanz der Seele ein [1]). Das Verhältniss der sinnlich-wahrnehmbaren Formen zur Seele lässt sich daher dem Verhältniss des Buches zum Leser vergleichen, denn indem die Sehkraft die Buchstaben und Zeichen wahrnimmt, erinnert sich die Seele des Sinnes dieser Zeichen und ihrer Bedeutung. Damit also ist der Beweis geführt, dass die Substanz, welche die neun Kategorieen trägt, ein Abbild ist, das uns zur Kenntniss der nicht wahrnehmbaren Dinge leitet [2]).

---

[1]) Vgl. IV, § 27. 28.

[2]) II, § 11. Vgl. II, § 27; V, § 54. 62. Das Bild vom Lesen in einem Buche findet sich auch im Liber de anima Cap. 11: Non enim ibi (sc. im Jenseits) erit necesse sicut hic ad multa cognoscenda oculum mentis circumflectere et nunc hoc, nunc illud vicissim attendere, sed cuncta simul generaliter, immo simpliciter cognoscemus, quoniam ipsum librum vitae, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei, coram nobis apertum in tanta claritate legentes intellexerimus. Was die Quelle dieser Anschauung betrifft, so vergleicht schon Aristoteles den hylischen Intellekt mit einer Tafel (De anima III Cap. 4) und dieses Bild wird von Alexander Aphrodisias weiter ausgeführt und zum Theil modificirt (vgl. Trendelenburg zu De anima S. 486). Auch Philo lehrt: der Logos ist das Buch Gottes, in welches die Wesenheiten aller Dinge eingezeichnet sind (Zeller III, 2 S. 323 Anmerk. 1), und in der Schrift De rerum allegoriis 47 M. bemerkt er, anknüpfend an Genes. 2, 4, wo übrigens von einem Buche der Schöpfung nur in der Septuaginta und nicht im hebr. Texte die Rede ist: *βίβλιον δὲ εἴρηκε τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, ᾧ συμβέβηκεν ἐγγράφεσθαι τὰς τῶν ἄλλων συστάσεις.* Ganz übereinstimmend mit der Ausführung Gabirol's lehren die l. Brüder Dieterici Logik und Psychologie S. 68: „Das Sinnlichwahrnehmbare, welches der Mensch mit seinen Sinnen erfasst, steht mit dem, was aus den Grundsätzen der Vernunft erfolgt, in vielfacher Beziehung, ebenso wie die artikulirten Buchstaben zu dem, was aus ihnen zusammengesetzt wird, eine vielfache Beziehung haben". Das. S. 83: „Somit gewinnt der vernünftige, einsichtige Mensch, wenn er das Sinnlichwahrnehmbare betrachtet, dann das Gewusste wohl in seiner Seele unterscheidet, es zu Analogieen verwendet und Schlüsse zieht, immer mehr bewiesene Wissensdinge in seiner Seele" (vgl. Weltseele S. 44). Anthropol. S. 102: „Ist der Körper als gesund geboren, erstarkt der Leib des Kindes, sind die Elemente desselben fest verbunden und die Seelenkräfte ihm eingestreut, erhalten dann die Sinne von dem Sinnlichwahrnehmbaren Eindrücke, welche sie wohl erfassen, so legen sie die Grundzüge davon in der Vorstellungskraft im Vorderhirn nieder.... Betrachtet dann die Seele solche, so unterscheidet sie dieselben wohl, doch findet sie dieselben nur als Form des Sinnlichwahrnehmbaren, losgerissen von ihrer Substanz, eingezeichnet in die Substanz der Seele.

Dass die Substanz, welche die Kategorieen trägt, als ein Abbild der intelligibelen Substanzen zu betrachtan sei, lässt sich aber noch in folgender Weise näher begründen. Wir haben uns das Ziel gesteckt, in unserer Erkenntniss von der untersten Grenze der Dinge bis zu der obersten Grenze derselben emporzusteigen. Da nun jedes Ding, welches sein Sein an der unteren Grenze hat, von der höheren Grenze herstammt, so muss uns Alles, was wir an der unteren Grenze finden, ein Gleichniss und Beweis sein für das, was in der höheren Grenze existirt, denn das Untere ist immer ein Bild des Höheren, weil Alles, was von einem Anderen stammt, ein Bild dessen ist, von dem es stammt. Das Untere also muss, da es, wie wir später zeigen werden, von dem Höheren stammt, auch ein Bild desselben sein. Wenn sich dies aber so verhält, so werden wir, indem wir uns die Aehnlichkeit zwischen den beiden Grenzpunkten zum Bewusstsein bringen, vermittelst des Offenbaren zur Erkenntniss des Verborgenen gelangen. Da es nun unsere Absicht ist, bis zur höchsten Grenze des Seienden emporzusteigen, nämlich bis zur universellen Materie, welche Alles trägt, und bis zur universellen Form, welche von jener getragen wird — denn diese beiden sind, von uns aus betrachtet, das Ende, vom Schöpfer aus betrachtet, der Anfang des Seins — so ergiebt sich uns bei einer Betrachtung der untersten Grenze, d. i. der Materie, welche die neun Kategorieen trägt, dass dieselbe von jener, nämlich der universellen Materie, das Abbild und ihr ähnlich sei; desgleichen ergiebt sich uns, dass die Form der Quantität, welche von dieser Substanz getragen wird, das Abbild der universellen Form sei, d. i. der Form der Intelligenz, welche von der universellen Materie getragen wird [1]). Die oberste Grenze ist gewissermassen wie der Sonnenkörper und die unterste Grenze wie die Strahlen desselben, die sich über die Oberfläche der Erde verbreiten [2]). Wir können uns von der Aehnlichkeit

---

Somit ist nun die Seele für diese ihrem Wesen eingezeichneten Grundzüge wie ihre Materie, diese Grundzüge wie die Form. Dasselbe gilt vom Zustand des Uebersinnlichen in der Seele, dasselbe besteht in den Formen der Gattungen und Arten, welche die Seele durch ihre Denkkraft losriss und ihrem Wesen einbildete. Die Seele trägt dieselben dann wie die Luft die Formen des Sinnlichwahrnehmbaren" (vgl. II, § 27). Vgl. auch Theologie S. 166 (Plot. V, 8. 6).

[1]) Vgl. IV, § 21.

[2]) II, § 12. Indem Gabirol hier und auch im Weiteren die Form der Intelligenz der universellen Form gleichsetzt, streift er eine für das Verständniss seines ganzen Systems entscheidende Lehre, die uns später noch vielfach beschäftigen wird. — Das Bild von der Sonne und ihren Strahlen findet sich, auf das Verhältniss der Ober- zur Niederwelt angewendet, häufig auch bei Plotin, z. B. IV, 4. 13; IV, 4. 14; IV, 4. 18; V, 1. 6. Theol. S. 82 (Plot. IV, 8. 7): „Wie der Geist nicht stark dazu ist, in seinem Wesen stehen zu bleiben, weil in ihm eine vollendende Kraft und ein ausstrah-

zwischen den beiden Grenzpunkten auch dadurch überzeugen, dass wir die Eigenschaften der universellen Materie in's Auge fassen und dieselben dann in der unteren Materie wiederfinden, nämlich das Subsistiren durch sich selbst, die Einheit, das Tragen der Verschiedenheiten und die anderen Eigenschaften [1]). Eine gleiche Aehnlichkeit aber waltet auch zwischen den beiden Formen ob. Wie die erste Form, wenn sie mit der höheren Materie sich verbindet, die Art der Intelligenz erzeugt und derselben die Existenz verleiht, so erzeugt die Form der Quantität, wenn sie mit der unteren Materie sich verbindet, die Art des Körpers und verleiht demselben die Existenz. Die Form der Quantität ist mithin der Form der Intelligenz zu vergleichen [2]), nur dass die Form der Intelligenz eine einfache Einheit ist, während die Form der Quantität aus vielen zusammengesetzten Einheiten besteht. Wie ferner die Form der Intelligenz unter allen Formen der höheren Materie am Nächsten steht, so steht die Form der Quantität unter allen Formen der unteren Materie am Nächsten; wie die Form der Intelligenz von der höheren Materie nicht getrennt werden kann, so kann die Form der Quantität von der unteren Materie nicht getrennt werden; wie die Form der Intelligenz das ganze Wesen der höheren Materie durchdringt, so ist die Form der Quantität über das ganze Wesen der unteren Materie ausgebreitet; wie die Form der Intelligenz die höhere Materie bekleidet und umgiebt, so bekleidet und umgiebt die Form der Quantität die untere Materie [3]). Wie ferner die Form der Intelligenz alle Formen trägt und alle Formen von ihr getragen werden, so trägt die Form der Quantität auch alle Formen des Körpers und dessen Accidentien und diese haben ihr Sein in ihr; wie die Gestalt das Ende der Form der Quantität und die sie umgebende Grenze ist, so ist das Wissen das Ende der Form der Intelligenz und die sie umgebende Grenze. — Das Wissen kann gewissermassen als die Gestalt der Intelligenz bezeichnet werden, aber nur deshalb, weil es ebenso, wie die Gestalt den Körper umgiebt, die die

---

lendes Licht ist .... Desshalb wendet er sich nach einem zwingenden Gesetz, welches der Schöpfer in ihn legte, nach unten und spendet er sein Licht und seine Kraft auf die Dinge unter ihm". Vgl. das. S. 113 (Plot. V, 1. 6).

[1]) Vgl. oben S. 73.

[2]) Vgl. III, § 21.

[3]) Et sicut forma intelligentiae est propinquior materiae altiori inter omnes formas, similiter forma quantitatis est propinquior materiae inferiori inter omnes formas; et sicut forma intelligentiae non separatur a materia altiore, similiter forma quantitatis non separatur a materia inferiore; et sicut forma intelligentiae penetrat totam essentiam materiae altioris, similiter forma quantitatis diffusa est per totam essentiam materiae inferioris; et sicut forma intelligentiae vestit et circumdat materiam altiorem, similiter forma quantitatis vestit et circumdat materiam inferiorem.

Intelligenz umgebende Grenze bildet und weil ebenso, wie der Körper sich mit einem anderen Körper nur vermittelst seiner Gestalt verbindet, auch die Intelligenz mit einer anderen Intelligenz sich nur vermittelst ihres Wissens verbindet [1]). — Wie ferner die Form der Quantität sich in Punkt und Einheit auflöst [2]), so löst sich die Form der Intelligenz in Materie und Einheit auf; wie die Intelligenz, wenn sie die Form der Quantität betrachtet, findet, dass dieselbe höher als alle (sinnlichen) Formen und der Substanz am Nächsten sei, die anderen Formen aber niedriger als sie, so findet die Form der Intelligenz, wenn sie sich selber betrachtet, dass sie unter allen Formen die höchste und der Materie am Nächsten sei, die anderen Formen aber unter ihr stehend. Wie der Materie einige Formen, z. B. die Form der Intelligenz und der einfachen Substanzen, so nothwendig anhaften, dass sie von ihr nicht getrennt werden können, andere hingegen, wie z. B. die Formen der Elemente, ihr nicht so nothwendig anhaften, so haften auch der Substanz einige Formen nicht so nothwendig an, z. B. die besondere Farbe und Gestalt und ähnliche Accidentien, andere dagegen haften ihr nothwendig an, wie z. B. die Form der Quantität der Substanz nothwendig anhaftet. Wie endlich der Intelligenz sich die Formen der Materie darbieten, so bieten sich den Sinnen die Formen der Substanz dar. Und so liessen sich zwischen den beiden Grenzpunkten noch manche andere Aehnlichkeiten aufweisen [3]).

Die Untersuchung über die Substanz der Kategorieen könnte nunmehr eröffnet werden, wenn nicht zuvor doch noch eine andere Frage zu erledigen wäre. Wir haben die Substanz, welche zunächst den Gegenstand unserer Untersuchung bilden soll, als die Substanz der Kategorieen bezeichnet. Wird es da nicht auch erforderlich sein, dass wir, ehe wir auf diese Substanz selber eingehen, eine Untersuchung über die neun Kategorieen anstellen, welche von dieser Substanz getragen werden? Das ist jedoch keineswegs der Fall. Um zur Erkenntniss von Materie und Form zu gelangen, bedürfen wir der Erkenntniss der Kategorieen nicht, sondern nur der Erkenntniss ihrer Gattungen und Arten, ihrer Differenzen und Eigenschaften, ihrer Gemeinsamkeit und Verschiedenheit, und ferner der Erkenntniss, dass alle diese Gattungen oder Kategorieen Formen der Substanz sind, die ihnen als Sub-

---

[1]) Et scientia intelligentiae non est figura nisi propter hoc, quod est finis circumdans eam et est similis figurae corpus circumdanti; et sicut corpus, cum conjungitur corpori, non conjungitur ei nisi per figuram suam, similiter intelligentia, cum conjungitur intelligentiae, non conjungitur ei nisi per scientiam suam.

[2]) Vgl. Plotin VI, 3. 12: *πόσον μὲν οὖν, ὅταν τὸ ἓν προέλθῃ καὶ τὸ σημεῖον.*

[3]) II, § 13.

strat zu Grunde liegt[1]). Dagegen müssen wir unsere Betrachtung mit allem Nachdruck der Substanz zuwenden, welche die Kategorieen trägt, und unsere Vernunft mit allem Eifer auf sie hinlenken, weil diese Substanz nur vermittelst der Vernunft und nicht vermittelst der sinnlichen Wahrnehmung erfasst werden kann und weil die Erkenntniss derselben der Erkenntniss aller intelligibelen Substanzen vorangehen muss. Allein obgleich diese Substanz schon zu den intelligibelen Substanzen gehört, so nimmt sie doch nicht denselben Rang ein wie die anderen intelligibelen Substanzen, da sie an der untersten Grenze dieser Substanzen steht und passiv ist, während die anderen Substanzen aktiv sind. Dass diese Substanz passiv und nicht aktiv sei, lässt sich in folgender Weise darthun. Jeder Wirkende mit Ausnahme des ersten Wirkenden bedarf bei seinem Wirken eines seine Wirkung aufnehmenden Substrats. Unter dieser Substanz aber giebt es keine andere Substanz, welche ihre Wirkung aufnehmen könnte, da diese Substanz das Ende und die unterste Grenze des Seins ist und gleichsam den Mittelpunkt für die anderen intelligibelen Substanzen bildet[2]). Ferner hält die Quantität, welche sie umgiebt, diese Substanz von der Bewegung zurück und verhindert sie, weiter fortzuschreiten, indem sie dieselbe erfasst und sich

---

[1]) Munk (S. 22 Anmerk. 4) und ihm folgend Joël (S. 19) haben diese ganze Ausführung missverstanden, weil sie ihren Zusammenhang mit dem Vorangegangenen nicht erkannten. Indem sie von der irrigen Voraussetzung ausgehen, dass Gabirol hier von der universellen Materie spreche, fassen sie die Stelle so auf, als ob Gabirol die Behauptung habe aufstellen wollen, dass man bei der Untersuchung über die universelle Materie nicht der Kenntniss sämmtlicher Kategorieen bedürfe, da diese nur in der Niederwelt Geltung hätten, dass für diesen Zweck vielmehr die Kenntniss der sogenannten Kategoreme genüge, wie sie Porphyrius aufgestellt habe. Es handelt sich hier aber gar nicht um die universelle Materie sondern um die Substanz der Kategorieen. Da die hier anzustellende Untersuchung jedoch nur den Zweck hat, von dieser Substanz aus zur Erkenntniss der Materie und der Form zu gelangen, das will Gabirol sagen, so ist es nicht nöthig, eine Erörterung über die einzelnen Kategorieen anzustellen, sondern es genügt, wenn wir uns die Grundbegriffe der Kategorieenlehre in's Bewustsein rufen.

[2]) Vgl. III, § 41; V, § 39. Wenn die Substanz der Kategorieen das eine Mal als die unterste der intelligibelen Substanzen und das andere Mal als deren Mittelpunkt bezeichnet wird, so hat man sich dies wohl nach Analogie der aristotelischen Sphärentheorie so vorzustellen, dass die Substanzen gleichsam konzentrisch übereinander gelagert sind, wie, um ein beliebtes Bild zu gebrauchen, die Schalen einer Zwiebel (vgl. Salom. b. Zemach Duran's מגן אבות S. 12a; Isaak Abravanel's מפעלות אלהים S. 20a; M. Sachs. Die religiöse Poesie S. 230 Anmerk. 1), so dass in der That die unterste der Substanzen zugleich deren Mittelpunkt bilden würde (vgl. Plotin VI, 4. 6). Weiter sagt Gabirol ausdrücklich (Fol. 39b): Et omnino considero mundum quasi unum corpus concavum, ut pomum, cujus finis sit superior superficies primi caeli circumdans.

mit ihr verbindet; darin ist diese Substanz einer Feuerflamme zu vergleichen, die durch eine ihr beigemischte Feuchtigkeit getrübt und in der Leichtigkeit ihrer Bewegung gehemmt wird, oder der neblichten Luft, die vom Lichte nicht durchdrungen werden kann [1]). Darum tritt die Wirkung auf diese Substanz auch umso deutlicher hervor, je feiner die Mischung und jemehr sie selber geeignet ist, diese Wirkung in sich aufzunehmen, wie das bei den Wirkungen der Fall ist, welche die intelligibelen Substanzen auf sie ausüben; die Wirkung der geistigen Substanzen tritt dann an dem (absoluten) Körper zur Erscheinung, indem dieselben ihn durchdringen und in ihn einbrechen, wie wenn die Sonne durch eine Scheidewand hindurchdringt und dieselbe durchbricht [2]). Die Quantität aber ist es nicht allein, welche die Substanz zurückhält und sie am Wirken hindert; dieselbe wird vielmehr auch durch ihr eigenes Wesen an der Bewegung gehindert, und zwar deshalb, weil sie von dem Quell und Ursprung der Bewegung weit entfernt ist und ihr von der Alles wirkenden und bewegenden Kraft Nichts zuströmt, wodurch sie selber wirkend und bewegend werden könnte; daher kommt es, dass sie ruhig bleibt und nicht bewegt, obgleich sie bewegt wird, d. h. leidend ist [3]). Dass aber auch die Quantität die Substanz, in der sie subsistirt, von der Bewegung zurückhält, beweist die Thatsache, dass jeder Körper, je grösser seine Quantität wird, desto mehr an Gewicht zunimmt und desto schwerer zu bewegen ist [4]); die Quantität, welche die Zunahme seines Gewichts bewirkt, muss demnach auch die Ursache sein, durch welche der Körper an der Bewegung gehindert wird. — Dafür, dass die Substanz der Kategorieen nicht wirkend, sondern leidend sei, spricht auch noch folgende Erwägung. Wenn die Dinge so geordnet sind, dass die Endpunkte des Seins einander entgegengesetzt sind, so muss, da das erste aller Dinge Schöpfer und nicht geschaffen, bewegend

---

[1]) Vgl. IV, § 2. 22.

[2]) Vgl. III, § 15.

[3]) Vgl. IV, § 29; V, § 19. 46. Theolog. S. 79 (Plot. IV, 8. 6): „Um so weniger ist es nothwendig, dass die grossen, geistigen Dinge stehen bleiben oder ihre Kraft und ihre Wirkungen in ihrem Wesen zurückhalten und dieselben auf sich beschränken, es sei denn, dass sie bis zu den Dingen gelangen, welche nur schwach ihre Eindrücke annehmen können, aber weil sie selbst sowenig den Eindruck des Schaffenden annehmen, nicht auf etwas Anderes Eindruck zu machen im Stande sind". Das. S. 80: „Dann stand das Thun des Geistes bei der Natur und dem Anfang des sinnlichen Seins still. Das Sein ist somit das Ende der formenden und geistigen und der Anfang der in's Sein rufenden Ursachen. Die schaffenden und die Substanzen formenden Ursachen brauchten also nicht still zu stehen, als bis sie zur Natur gelangten".

[4]) II, § 14.

und nicht bewegt ist, das letzte aller Dinge als dessen Gegensatz gewirkt und nicht wirkend, bewegt und nicht bewegend sein; die Substanz der Kategorieen muss demnach als die unterste aller intelligibelen Substanzen leidend und nicht wirkend sein. Bevor wir auf das Wesen dieser Substanz näher eingehen, haben wir endlich noch Folgendes zu bemerken. Dieselbe ist von uns bald als Substanz, bald als Materie bezeichnet worden. Der Unterschied zwischen diesen beiden Namen aber besteht darin: der Name der Materie kommt einem Dinge zu, das dazu bereitet ist, eine Form in sich aufzunehmen, dieselbe aber noch nicht in sich aufgenommen hat; der Name der Substanz dagegen kommt dieser Materie dann zu, wenn sie bereits eine Form in sich aufgenommen hat und durch diese Form eine besondere Substanz geworden ist[1]). Betrachten wir also diese Substanz so, dass wir uns die Form der Welt, die von ihr getragen wird, von ihr losgelöst denken, so müssen wir sie als Materie bezeichnen; betrachten wir sie jedoch in Verbindung mit der Welt, die von ihr getragen wird, so müssen wir sie als Substanz bezeichnen.

Nach diesen gewissermassen vorbereitenden Untersuchungen treten wir nun endlich in die Untersuchung über die Substanz selber ein. Was ist diese Substanz, oder worin besteht die Natur und das Wesen dieser Substanz, welche die Form der Quantität trägt?[2]). Die Natur dieser Substanz stammt von einer anderen Substanz, die höher ist als sie, nämlich von der Substanz der Natur, und ihr Wesen ist aus dem Wesen der Natur hervorgegangen; wir könnten auch sagen, dass diese Substanz die unterste Stufe der Natur oder dass sie die unterste Kraft von den Kräften der Natur sei[3]). Wenn aber ein Ding von einem

---

[1]) II, § 15 vgl. Plotin VI, 3. 4 (Joël S. 20).

[2]) Fol. 38b: — D — Ergo quaero, quid est? ut sciam scilicet naturam et essentiam hujus substantiae, quae sustinet quantitatem; ergo quae est natura hujus substantiae? Dass die Wiedergabe dieser Stelle bei Falaquera (vgl. Munk S. 25) nicht richtig sei, braucht danach nicht weiter bewiesen zu werden.

[3]) Vgl. III, § 42. Theolog. S. 38 (Plot. 4, 7. 11): „Wir behaupten dagegen: Gott, der Herrliche, ist Ursache für den Geist, der Geist Ursache für die Seele, die Seele Ursache für die Natur, die Natur Ursache für alle Theilwesen". Das. S. 86 (Plot. IV, 8. 6): „Wir behaupten nun: als die Materie die Form von der Seele annahm, entstand die Natur, darauf formte die Seele die Natur und machte sie zu einer das Sein nothwendig annehmenden". Liber de causis § 8: „Die Intelligenz beherrscht demnach sämmtliche Dinge, welche unter ihr sind, und hält und leitet sie, gleichwie die Natur die Dinge, welche unter ihr sind, leitet durch die Kraft der Intelligenz ..... Die Intelligenz umschliesst das, was im Umkreis der Natur entsteht (und vergeht), und das, was über der Natur ist, ich meine die Seele, denn diese ist über der Natur. Die Natur nämlich umschliesst das Entstehende (und Vergehende) und die Seele umschliesst die Natur und die Intelligenz umschliesst die Seele" (vgl. über die Lehre des Proklus

anderen stammt, so muss zwischen diesen beiden Dingen irgend eine Aehnlichkeit vorhanden sein; mithin muss, wenn diese Substanz von der Substanz der Natur stammt, auch zwischen diesen beiden irgendeine Aehnlichkeit vorhanden sein [1]). Die Wirkung der Natur besteht, wie wir später bei der Untersuchung über die einfachen Substanzen sehen werden, darin, dass sie die Accidentien der sinnlich-wahrnehmbaren Dinge hervorbringt und dieselben auf die Substanz der Kategorieen ergiesst. Da aber dasjenige, was ein Ding einem anderen aufdrückt oder einprägt, in diesem Dinge selber auf irgendeine Weise existiren muss, so müssen auch die Zeichen und Gestalten, welche die Natur der Substanz einprägt und die dann die Accidentien der Substanz bilden, in der Substanz der Natur selber auf irgendeine Weise existiren. Wenn ein Ding von einem anderen Etwas aufnimmt, was in diesem eine Existenz hat, so muss aber zwischen beiden eine Aehnlichkeit vorhanden sein; mithin muss auch zwischen der Substanz der Kategorieen und der Natur eine Aehnlichkeit vorhanden sein. Ist aber zwischen beiden eine Aehnlichkeit vorhanden, so muss das Wesen der Substanz, welche die Kategorieen trägt, von dem Wesen der Natur oder von der Natur selber stammen. Diese ganze Beweisführung gründet sich freilich auf die bisher noch unerwiesene Annahme, dass eine solche Substanz wie die Natur überhaupt existire, während es doch immerhin denkbar wäre, dass es im Sein Nichts weiter gäbe als die Substanz, welche die Kategorieen trägt, und den Schöpfer derselben und dass der Schöpfer die Substanz mit ihren Accidentien so, wie sie sind, ohne Vermittlung durch irgend welche andere Substanzen geschaffen habe. Der Beweis für das Vorhandensein von Mittelsubstanzen muss jedoch dem späteren Verlaufe unserer Untersuchung vorbehalten bleiben.

Damit wäre die Frage nach dem Was dieser Substanz zu ihrer Erledigung gelangt. Wie aber verhält es sich mit der Quantität dieser Substanz? Darauf haben wir Folgendes zu erwiedern. Von einer Quantität im eigentlichen Sinne kann bei dieser Substanz gar nicht die Rede sein, denn die Quantität wird, da sie zu den Kategorieen gehört, gleich den anderen Kategorieen

---

von der Natur Zeller III, 2 S. 731). Noch näher kommt auch hier der Auffassung Gabirol's die Darstellung dieser Lehre bei den l. Brüdern. Weltseele S. 18: „Die Allseele über der Mondsphäre übt eine specielle Kraft aus, welche alle Kräfte derselben durchdringt, dieselben leitet, frei mit ihnen schaltet und an ihnen und von ihnen aus ihre Wirkung kundthut. Die Philosophen und Aerzte nennen diese Kraft die Natur des Entstehens und Vergehens". Das. S. 27: „Reden wir von einer Allnatur, so verstehen wir darunter die Kräfte der Allseele, welche alle Körper durchdringt, sie bewegt und leitet und an ihnen und von ihnen aus ihre Wirkung kundthut".

[1]) II, § 16.

von dieser Substanz als ihrem Substrat getragen. In gewissem Sinne aber kann vielleicht die Einfachheit und das Tragen der Accidentien als die Quantität dieser Substanz bezeichnet werden, denn wenn wir uns die Substanz auch losgelöst von ihren Accidentien denken müssen, so muss sie doch irgendeine andere Form haben, die ihr ihre Besonderheit verleiht und durch welche sie sich von den Accidentien unterscheidet [1]).

Was aber bildet das Warum dieser Subsanz oder den höheren Grund, aus dem wir das Sein derselben zu begreifen haben? Auf diese Frage lässt sich die folgende Antwort ertheilen. Weiss man erst, was diese Substanz ist, dann weiss man auch, warum sie ist, denn das Warum steht mit dem Was im Zusammenhang [2]). Eine genauere Erkenntniss des Warums ist jedoch in dem gegenwärtigen Stadium der Untersuchung noch nicht möglich, weil dasselbe zur Wissenschaft vom Willen gehört. Denn indem man fragt, warum die existirenden Dinge sind, fragt man nach der Ursache, durch welche eine jede der Gattungen, der Arten und der Individuen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt sei, und nach der Grenze, bei welcher ein jedes derselben stehen bleibe [3]). Da es nun der Wille ist, welcher alle

---

[1]) Fol. 38b: — D — Jam patefecisti mihi, quae est haec substantia, nunc ostende quantitatem ejus. — M — Nescis tu, quod quantitas hujus substantiae sunt IX praedicamenta, quia sunt depinctiones et lineamenta ejus? — D — Bene sciebam, quod praedicamenta [quantitas] erant substantiae. Sed de hoc non interrogo, immo de quantitate substantiae in se ipsa. — M — Substantia non habet in semet ipsa quantitatem, quia omnes quantitates continentur in praedicamentis subsistentibus in illa. Sed si aliquis dixerit, quod simplicitas substantiae et sustentatio accidentium sit ejus aliqua quantitas, non longe erit a recto, quia, quamvis non existimaverimus substantiam expoliatam ab accidentibus, tamen non potest esse, quin habeat aliam formam praeter accidentia, quae approprietur ei et per quam discrepet ab eis.

[2]) Die vier Fragen, welche Gabirol hier und an mehreren anderen Stellen (vgl. z. B. V, § 30) der Untersuchung als Schema zu Grunde legt, nämlich die Frage: ob Etwas ist (*εἰ* oder *ὅτι ἐστί*), was Etwas ist (*τί ἐστι*), welcher Art es ist (*πῶς ἐστι*) und wodurch oder warum es ist (*διότι* oder *οὗ ἕνεκά ἐστι*), gehen auf Aristoteles zurück (Analyt. poster. II Buch; de anima II Cap. 2; Metaph. VII, 3 seq.) und finden sich häufig auch bei arabischen und jüdischen Philosophen (vgl. Munk S. 110 Anmerk. 3; Steinschneider Alfarabi S. 5 Anmerk. 8; Kaufmann S. 97 Anmerk. 3). Die l. Brüder stellen neun Fragen auf, zu denen auch diese vier gehören (Logik und Psychol. S. 5; Weltseele S. 138). Dass aber das Was oder das Wesen mit dem Warum oder der Zweckursache zusammenhänge, lehrt auch die Theologie S. 59 (Plot. VI, 7. 2): „Nämlich was es ist und warum es ist, beides ist im Geiste eins. Denn weiss man, was der Geist ist, so weiss man auch, warum er ist. Denn das Was und Warum ist nur in den Naturdingen, welche Abbilder des Geistes sind, verschieden .... Auch in dieser unserer Welt finden wir zuweilen, dass das Was und Warum ein und dasselbe ist" vgl. auch bei den l. Brüdern Weltseele S. 43. 143.

[3]) II, § 17.

in der Materie subsistirenden Formen in Bewegung setzt und sie bis an die unterste Grenze der Materie hinabführt, und der Wille Alles durchdringt und Alles umfasst, die Form aber ihm folgt und ihm unterworfen ist, so ergiebt sich daraus, dass die Theile der Form, d. i. die die Arten konstituirenden und sie theilenden Verschiedenheiten, sich der Materie in dem Maasse einprägen und in ihr abbilden, als sie im Willen vorhanden sind [1]). Das aber weist uns auf ein grosses Mysterium hin [2]), dass nämlich alles Seiende im Willen eingeschlossen und von ihm abhängig ist, weil alle Formen der Dinge sich durch ihn in der Materie abbilden und gleichmässig in ihr ausprägen. Die Gleichmässigkeit, in welcher die Formen einander in der Materie gegenüberstehen, und das Gleichgewicht, in dem sie sich gegenseitig in ihr halten, stammt aus dem Willen, welcher sie einschliesst und sie zum Stehen bringt bei den Grenzen und Schranken, in welchen sie in ihm enthalten sind. Die Formen sind demnach in der Materie geordnet und kommen derselben von Seiten des Willens zu; sie stehen unter seiner Gewalt und werden von ihm zusammengehalten. Ein Beispiel hierfür ist die Theilung der Substanz in Einfaches und Zusammengesetztes, ferner die Theilung des Einfachen in Intelligenz, Seele, Form und Stoff und die Theilung des Zusammengesetzten in Organisches und Unorganisches, in Lebendiges und Unlebendiges und in die übrigen Gegensätze, welche als Differenzen die Materie theilen und ihr Sein konstituiren [3]). — Aber damit ist das Mysterium des Willens noch

---

[1]) II, § 18.

[2]) Wie Joël meint (S. 20), wird die Lehre vom Willen von Gabirol deshalb ein grosses Mysterium genannt, weil der Wille als die wirkende Kraft Gottes überall und als die in sich ruhende, ihr Wesen mit Nichts mischende Einheit nirgends sei. Ich glaube dagegen, dass das Mysterium in der Stellung des Willens zum göttlichen Wesen liege, insofern derselbe einerseits als die wirkende Kraft Gottes in das göttliche Wesen fällt, andererseits wieder als eine aus dem Wesen Gottes heraustretende Hypostase oder als ein besonderes Wesen gedacht werden soll. Vgl. auch oben S. 43 Anmerk. 9.

[3]) II, § 19. In der lat. Uebersetzung wird diese Stelle, wie folgt, wiedergegeben: — D — Multum fecisti mihi intelligere magnum secretum et fecisti cognoscere rem altam, hoc est, omnia, quaecunque sunt, coartata sunt sub voluntate et omnia pendent ex ea, quia quaecunque formae earum, quae sunt, opus habent formari in materia et aequaliter sigillari in ea, et omnino aequalitas oppositionis formarum in materia et librationis suae in illa ex voluntate est, quae coartat et stare facit [eas ad] terminos et fines, secundum quos sunt in ea. Ergo formae penes voluntatem sunt ordinatae et competentes materiae, et sunt idem coartae ab illa et constrictae per eam ..... — D — Exemplum hujus est divisio hujus substantiae in simplicia et composita, idem divisio simplicis in intelligentiam et animam et formam et yle et divisio compositi in crescibile et non crescibile, in vivum et non vivum et in omnes oppositiones differentiarum, quae dividunt materiam et ducunt ad esse. Die Lehre von dem Warum oder dem letzten

bei Weitem nicht ergründet. Wir werden einen Einblick in dieses Mysterium vielmehr erst dann gewinnen können, wenn wir die Gesammtheit der Materie und der Form erkannt haben werden, denn der Wille ist es, der die Materie und die Form schafft und sie in Bewegung setzt. Die Lehre vom Willen verhält sich nämlich zu der Lehre von der Materie und der Form, wie sich die Lehre von der Seele zur Lehre vom Körper und die Lehre von der Intelligenz zu der Lehre von der Seele und die Lehre von der ersten Materie und der ersten Form zu der Lehre von der Intelligenz verhalten [1]).

Wir kommen nun zu der Frage nach dem Orte dieser Substanz [2]). Dieselbe ist in folgender Weise zu beantworten. Nicht jedes Ding bedarf zu seiner Subsistenz eines körperlichen Ortes, denn dasjenige, was kein Körper ist, nämlich die einfache Substanz, hat seine Subsistenz in der Ursache, die es trägt, und zwar muss diese Ursache ihm ähnlich, also gleichfalls einfach sein. Die Substanz an sich aber ist kein Körper, dass sie eines Ortes bedürfte; sie ist vielmehr der Ort für die Quantität, in welcher der Ort im eigentlichen Sinne erst zur Existenz gelangt. Wie aber kann die Substanz der Ort für die Quantität sein, wenn der Ort erst in der Quantität zur Existenz gelangt? [3]).

Grunde, das will Gabirol sagen, ist mit der Lehre vom Willen identisch, denn der Wille ist es, der die in ihm gewissermassen vorgebildeten Gegensätze und Differenzen, welche die Gliederung der Welt und ihrer einzelnen Theile begründen, in der Materie ausprägt und so zugleich jene wie die Materie von der Potentialität zur Wirklichkeit bringt (vgl. Seyerlen Theolog. Jahrbücher XV, S. 506).

[1]) II, § 20. Vgl. V, § 1. 57. 60. Der Schluss dieser Stelle lautet in der lat. Uebersetzung: Et dictio voluntatis habet comparationem ad dictionem materiae et formae, qualem comparationem habet dictio animae ad dictionem corporis et qualem dictio intelligentiae ad dictionem animae et qualem habet dictio materiae et formae primae ad dictionem intelligentiae. Die Ursache, meint Gabirol, kann immer nur aus ihrer Wirkung erkannt werden. Wie die Lehre vom Körper oder der Substanz der Kategorien zur Lehre von der Seele führt, die Lehre von der Seele zur Lehre von der Intelligenz die Lehre von der Intelligenz zur Lehre von der ersten Materie und der ersten Form, so kann auch nur die Lehre von der ersten Materie und der ersten Form zur Lehre vom Willen führen.

[2]) Angekündigt wird hier neben der Frage nach dem Orte auch die nach der Qualität der Substanz (Dic mihi, quale est esse hujus substantiae et quo loco imaginabor ejus esse. Vgl. Falaquera II, § 21); die Antwort aber geht nur auf die Frage nach dem Orte ein und lässt die nach der Qualität unberücksichtigt. Die Fragen nach dem Orte und der Quantität gehören nicht zu den vier Fragen (vgl. oben S. 97 Anmerk. 2) und werden auch als eigentlich unstatthaft zurückgewiesen.

[3]) Das erinnert an Plotin, der zwar an einer Stelle die Materie als den Raum für alle Dinge bezeichnet (III, 6. 18), an einer anderen aber diese Auffassung verwirft, weil der Raum später sei als der Stoff und die Körper. II, 4. 12: *ὁ δὲ τόπος ὕστερος τῆς ὕλης καὶ τῶν σωμάτων, ὥστε πρότερον ἂν δέοιτο τὰ σώματα ὕλης* (vgl. Joël S. 22).

Unter dem Orte versteht man doch das Sichanschliessen der Oberfläche eines Körpers an die Oberfläche eines anderen Körpers; die Substanz aber hat ja, da sie kein Körper ist, auch keine Oberfläche, vermittelst deren sie an die Quantität sich anschliessen könnte [1]). Allein wenn man sich die Dinge nach ihrer wahren Beschaffenheit vorstellen will, so darf man die Formen der unteren Dinge nicht mit den Formen der oberen Dinge verwechseln und zusammenwerfen; wenn man in den uns näheren Individuen, Arten oder Gattungen irgendeine Form gefunden hat, so darf man nicht glauben, man werde eine ebensolche Form auch in den höheren Individuen, Arten oder Gattungen finden. Ist auch das, was in den unteren Dingen existirt, von den oberen Dingen auf sie herabgeströmt, so findet es sich doch in den unteren Dingen nicht in derselben Form wie in den oberen Dingen vor. Das ist ein allgemeiner Grundsatz, der sich auf Alles erstreckt, was von oben nach unten kommt [2]). In welcher Weise aber sollen wir uns die Entstehung der Form des Ortes durch die oberen in den unteren Dingen vorstellen? Wenn es in den intelligibelen Substanzen einen Ort im eigentlichen Sinne überhaupt nicht giebt, alle Formen, die in der Niederwelt existiren, aber aus der Hochwelt stammen müssen, was ist denn nun die in der Oberwelt existirende Wurzel, aus welcher in der Niederwelt die Form des Ortes entstanden ist? Als die Wurzel für die Form des Ortes wird man sich in den intelligibelen Substanzen die Form der Subsistenz zu denken haben [3]). Man kann aber in der Subsistenz der Dinge neun verschiedene Stufen unterscheiden. Die erste ist die Subsistenz aller Dinge im Wissen des Schöp-

---

[1]) II, § 21. Vgl. Aristot. Phys. IV, 4; De coelo IV, 3. 310, b. 7.

[2]) II, § 22. Opus est tibi imaginationi certitudinis rerum videlicet, ut non convertas, vel confundas, vel pervertas formas aliquorum inferiorum in formas suorum superiorum, quia, cum inveneris aliquam formam in individuis aut speciebus aut generibus propinquioribus nobis, non existimes te invenire talem formam in eis, quae sunt supra hoc individua aut species aut genera. Quae sunt infusae in inferioribus, infunduntur a superioribus, [sed non] inveniuntur in inferioribus in tali forma, qualis in superioribus. Et haec est communis radix et regula de omni illo, quod venit a superiore ad inferius. Wenn die Dinge in der Niederwelt, das will Gabirol sagen, auch aus der Oberwelt oder aus den intelligibelen Substanzen auf die Niederwelt herabgeströmt sind, so existiren sie doch in der Oberwelt in einer anderen, höheren Weise als in der Niederwelt; in den geistigen Substanzen muss man sich eben Alles auch in vergeistiger Weise vorstellen. So hat zwar die Form des Ortes, die in der Quantität zur Existenz gelangt, eine ihr entsprechende Wurzel in der Oberwelt; allein diese Wurzel des Ortes darf nicht selber als körperlicher Ort gefasst werden und ebensowenig darf, wenn man die Substanz als den Ort der Quantität bezeichnet, dabei an einen körperlichen Ort gedacht werden.

[3]) — D — Quomodo haec forma loci advenit a superiore ad inferius? — M — Sicut et subsistentia eorum, quae sunt.

fers [1]), dann folgt die Subsistenz der universellen Form in der universellen Materie, dann die Subsistenz der einfachen Substanzen, der einen in den anderen, dann die Subsistenz der einfachen Accidentien in den einfachen Substanzen, dann die Subsistenz der Quantität in der Substanz, dann die Subsistenz der Oberflächen in den Körpern, der Linien in den Oberflächen und der Punkte in den Linien, dann die Subsistenz der Farben und Gestalten in den Oberflächen, dann die Subsistenz der gleichartigen Theile der Körper ineinander [2]) und dann endlich die Subsistenz der Körper ineinander, welche letztere mit dem bekannten Orte identisch ist. In derselben Weise wird ein jedes Ding desto dicker und gröber, jemehr es von den einfachen zu den zusammengesetzten Dingen herniedersteigt, und umgekehrt wird es desto lauterer und feiner, je höher es emporsteigt [3]). So kann es auch durchaus nicht befremdlich erscheinen, dass wir die Substanz als den Ort für die Quantität bezeichnet haben, da damit Nichts weiter ausgesagt werden soll, als dass jene diese trage und dass diese ihre Subsistenz in jener habe. Dass man die Substanz, welche kein Körper ist, als den Ort für den Körper bezeichnet, weil sie die Trägerin desselben ist, dagegen lässt sich ebensowenig Etwas einwenden, als wenn man den Körper als den Ort bezeichnet für Etwas, was kein Körper ist, wie z. B. für die Farben, die Gestalten, die Linien, die Oberflächen und die anderen körperlichen Accidentien, obgleich man unter dem bekannten Orte das Aneinanderschliessen zweier Körper versteht, die Accidentien aber keine Körper sind [4]). Wir können das Ergebniss unserer bisherigen Ausführung in dem Satze aussprechen, dass es zwei Arten des Ortes gebe, einen körperlichen und einen geistigen Ort [5]). Diese zwei Arten des Ortes entsprechen den zwei Arten der Substanz; denn gleichwie die körperliche Substanz sich in verschiedene Sphären theilt, die Elemente, die Himmelskörper u. a., von denen immer die eine in der anderen subsistirt und diese Subsistenz des einen Körpers in dem anderen den körperlichen Ort bildet, ebenso theilt sich auch die einfache oder geistige Substanz in viele Arten, von denen

---

[1]) Vgl. III, § 42; V, § 23. Hier wird der Wille ganz übergangen, während Gabirol an einer anderen Stelle (V, § 42) lehrt, dass der Wille für die Materie und die Form der gemeinsame Ort sei, weil beide nur durch den Willen ihr Sein erlangen und bestehen können. Auch an einigen anderen Stellen wird der Wille in der Wesensreihe der Dinge nicht mitaufgeführt, was eben mit der schwankenden Stellung zusammenhängt, die dem Willen in der Lehre Gabirol's angewiesen wird.

[2]) Damit sind die bekannten ὁμοιομερῆ gemeint. Vgl. Aristot. Phys. I, 4; De coelo III, 4 u. a. O.

[3]) II, § 23.

[4]) II, § 24.

[5]) Vgl. über die Benutzung dieser Stelle durch Josef ibn Zaddik oben S. 43 Anmerk. 4.

immer eine in der anderen subsistirt, so dass jede Substanz der geistige Ort ist für die Substanz, welche von ihr getragen wird. Wir können uns eine Vorstellung davon machen, wie die einfachen Substanzen, die eine in der anderen, subsistiren und wie die eine den Ort für die andere bilde, wenn wir uns vorstellen, wie die Farben und Gestalten in den Oberflächen und wie die Oberflächen in den Körpern subsistiren, oder was noch subtiler als dieses ist, wie die einfachen Accidentien in den einfachen Substanzen subsistiren, z. B. die Accidentien, die in der Seele subsistiren, denn diese Accidentien haben ihre Subsistenz in der Seele und die Seele bildet den Ort für dieselben. Rufen wir uns nun den oben aufgestellten Grundsatz in's Gedächtniss zurück, dass die sichtbaren Dinge ein Abbild der unsichtbaren Dinge seien [1]), so kann man diesem Grundsatze gemäss auch sagen, dass der sichtbare, untere Ort ein Abbild des unsichtbaren, oberen Ortes sei, wie man dasselbe auch von den anderen Dingen behaupten kann, die sich in der Mitte zwischen den beiden äussersten Stufen befinden [2]).

Wir kehren nun zur Substanz der Kategorieen zurück. Dieselbe steht, wie wir gefunden haben, gewissermassen an der Grenze zwischen der Welt des Intelligibelen und der Sinneswelt. Auf der einen Seite ist sie die Trägerin der Quantität, die ihrerseits wieder das Substrat der Sinneswelt bildet, und auf der anderen Seite ist sie selber bereits eine der intelligibelen Substanzen, die ihre Subsistenz in einer anderen, ihr übergeordneten intelligibelen Substanz hat. Wie aber sollen wir uns danach das Verhältniss dieser Substanz zu der Quantität denken? Kann sie als eine geistige Substanz selber innerhalb der Quantität sein, oder müssen wir uns diese Substanz als ausserhalb der Quantität seiend vorstellen? Die Quantität erstreckt sich von der Oberfläche des ersten Himmels, über die sie sich zunächst ausbreitet, durch die einzelnen Himmelssphären und Elemente hindurch bis zu dem Ende alles Seins, welches das Centrum der Welt bildet. Wir müssen uns nämlich die ganze Welt gleichsam wie einen konkaven Körper vorstellen, dessen oberste Grenze die Alles umfassende Oberfläche des ersten Himmels bildet [3]). Haben wir uns nun die Substanz selber innerhalb der ganzen Quantität, gleichsam über alle Theile derselben ausgegossen, zu denken, oder ist sie selber ausserhalb der Quantität, so dass Nichts von ihr innerhalb des Körpers der Welt existirt? In letzterem Falle aber hätte man sich die Sache so zu denken, dass von den einzelneu Theilen der Quantität immer der eine in dem anderen existire, bis man bei der letzten Grenze der Quantität anlangt, die in ihrer Gesammt-

---

[1]) Vgl. oben S. 87.
[2]) II, § 25.
[3]) Vgl. oben S. 93 Anmerk. 2.

heit ausserhalb der Substanz existiren würde. Es soll nun der Beweis geführt werden, dass wir uns für die erste dieser beiden Annahmen zu entscheiden hätten oder dass das Wesen der Substanz innerhalb des Wesens der Quantität und der einzelnen Theilen derselben existire. Jedes Zusammengesetzte, das von der Vernunft getheilt und in ein Anderes aufgelöst wird, muss aus dem zusammengesetzt sein, in was es aufgelöst wird. Nun aber wird die Quantität der Substanz der Welt von der Vernunft getheilt und in ihre Theile aufgelöst; mithin muss die Quantität der Substanz aus ihren Theilen zusammengesetzt sein, die als Theile der Quantität homogen und im Begriff der Quantität von einander absolut nicht verschieden sind. Als einen solchen Theil der Quantität darf man sich aber nicht etwa den Punkt denken, denn der Theil der Quantität muss selber auch eine Quantität haben, was bei dem Punkte, der seinem Begriffe nach das Untheilbare ist, nicht zutrifft. Wenn man sagt, dass der Punkt ein Theil des Körpers sei, oder dass der Körper sich in den Punkt auflöse [1]), so bezieht sich dies auch gar nicht auf die Natur oder das Wesen des Körpers, sondern es ist damit nur gemeint, dass der Punkt ein in dem Körper subsistirendes Accidens sei, nicht aber, dass er zur Natur des Körpers gehöre. Es verhält sich damit ebenso, wie z. B. mit der Farbe, denn wenn man die Farbe als einen Theil des Körpers bezeichnet, so ist das auch nur so zu verstehen, dass an dem Körper Oberfläche, Farbe, Gestalt und die anderen in ihm subsistirenden Accidentien zu unterscheiden seien, nicht aber, dass die Farbe zur Natur des Körpers gehöre. Nehmen wir nun einen der Theile, aus denen die Quantität der Substanz ihrer Natur und ihrem Wesen nach zusammengesetzt ist, so fragt es sich: ist ein solcher Theil theilbar oder nicht? Wäre er untheilbar, so müssten auch die anderen Theile, da sie ja alle homogen sein sollen, untheilbar sein, und es würde demgemäss weder eine Quantität, noch eine räumliche Kontinuität der Dinge jemals zu Stande kommen. Der kleinste Theil der Quantität muss daher nothwendig theilbar sein. Was aber ist ein solcher kleinster Theil der Quantität? Ist er blosse Substanz, oder blosses Accidens, oder aus Substanz und Accidens zusammengesetzt? Er kann nicht blosse Substanz sein, denn als Substanz wäre er weder sinnlich wahrnehmbar, noch theilbar; es würde daher auch der Körper als ein aus solchen Theilen Zusammengesetztes weder sinnlich wahrnehmbar, noch theilbar sein. Aber auch davon abgesehen, ist es undenkbar, dass der kleinste Theil der Quantität blosse Substanz sei. Denn wäre die Quantität aus Theilen zusammengesetzt, von denen jeder nur Substanz ist, so könnte auch aus ihrer Verbindung miteinander nur eine Substanz

[1]) Vgl. oben S. 92 Anmerk. 2.

entstehen, da aus der Verbindung einer Substanz mit einer anderen immer nur eine Substanz hervorgehen kann. Wenn die Theile der Quantität nur Substanzen wären, so würde es ferner keine Substanz geben, von welcher sie getragen würden; der ganze Weltkörper würde demnach eine Substanz sein, die keine Quantität hätte, da die angebliche Quantität ja eine Vereinigung von Substanzen wäre, während es im Begriff der Quantität liegt, etwas von einer Substanz Getragenes zu sein [1]). Der kleinste Theil der Quantität kann aber ebensowenig blosses Accidens sein. Denn wäre er blosses Accidens, so wäre Nichts da, worin er subsistirte; wir hätten daher ein Accidens gesetzt, das von einer Nichtsubstanz getragen würde [2]). Es bleibt mithin nur übrig, dass dieser Theil Substanz und Accidens zugleich sei, oder vielmehr, dass er aus Substanz nnd Accidens zusammengesetzt und dass seine Substantialität von seiner Accidentialität verschieden sei. Seine Accidentialität besteht darin, dass er ein Theil der Quantität ist, seine Substanzialität darin, dass die einfache Kraft, welche diesen Theil der Quantität trägt, eine Substanz ist oder die Materie, von welcher die Form des Theiles getragen wird. Sinnlich wahrnehmbar freilich ist nur die Quantität, welche über die Gesammtheit aller Theile der Substanz ausgegossen ist, nicht aber die Substanz, welche einem jeden dieser Theile als Materie zu Grunde liegen soll. Allein da die Theile der Quantität Formen sind, wie die Quantität in ihrer Gesammtheit eine Form bildet, so muss jedem Theil der Quantität nothwendiger Weise ein Theil der Substanz zu Grunde liegen, von welchem er als von seiner Materie getragen wird. Wir nehmen ja, mit unserer Sehkraft wenigstens, eigentlich auch die Quantität nicht wahr, sondern nur die Farbe, welche über die Totalität des Wesens der Quantität ausgegossen und über alle ihre Theile ausgebreitet ist; trotzdem nehmen wir auch schon auf Grund der durch unsere Sehkraft gewonnenen Eindrücke die Existenz der Quantität an, weil wir eben, indem wir die Farbe erfassen, durch Vermittlung derselben zugleich die Quantität miterfassen. Wie mit der Farbe und der Quantität, so verhält es sich aber auch mit der Quantität und der Substanz. Indem wir nämlich die über das ganze Wesen der

---

[1]) Die beiden letzten Beweise lauten in der lat. Uebersetzung (Fol. 40a), wie folgt: Si quantitas fuerit tam ex conjunctione partium, quam ipsae sint substantiae, necesse erit, ut substantia, cum convenerit cum substantia, proveniat tamen substantia, et tunc necesse erit, ut cum quantitas cum quantitate convenerit, proveniat tamen substantia. Et idem: si partes quantitatis ipsae fuerint substantiae, non esset substantia sustinens illas et necesse esset, ut totum corpus mundi esset substantia non habens quantitatem eo, quod quantitas erat substantiae conjunctae.

[2]) Si dixeris, quod haec pars sit accidens simplex non habens sustinens se, tunc poneres, quod accidens [sit] in non substantia, quae sustinet.

Substanz ausgegossene Quantität erfassen, wird durch deren Vermittlung die Substanz selber von uns miterfasst. Wir haben also gefunden, dass jeder von den kleinsten Theilen, aus welchen die Quantität zusammengesetzt ist, wieder theilbar sein müsse und dass er sich theile in Substanz und Accidens, oder in Materie und Form[1]). Ist aber jeder Theil der Quantität aus Substanz und Accidens oder aus Materie und Form zusammengesetzt, so muss auch die Quantität als Ganzes in derselben Weise zusammengesetzt sein. Die Totalität des Wesens der Substanz muss demnach in die Totalität des Wesens der Quantität eingegossen sein; mithin existirt die Substanz nicht ausserhalb, sondern innerhalb der Quantität.

Hat bisher die Substanz als die der Quantität zu Grunde liegende Materie den Gegenstand unserer Untersuchung gebildet, so wollen wir jetzt die Quantität selber als die Form dieser Substanz näher ins Auge fassen. Was ist die Quantität an sich, wie lässt sich ihre Existenz beweisen und woher ist sie in die Substanz gekommen? Eine erschöpfende Antwort auf diese Fragen kann freilich jetzt noch nicht gegeben werden, denn sie stehen im engsten Zusammenhange mit der erst später zu erörternden Lehre von der universellen Form, die den Grund aller Formen und die Quelle ihrer Artverschiedenheit bildet, so dass die Erkenntniss jeder besonderen Form, wie die der Quantität, nur aus der Erkenntniss der universellen Form abgeleitet werden kann. Wir müssen uns daher vorläufig auf das Folgende beschränken. Die in der Materie subsistirende Form, welche das Wesen eines jeden Dinges vollendet und durch welche alles Seiende das geworden ist, was es ist, ist eine Einheit, die aus der ersten Einheit stammt, von welcher sie geschaffen worden ist. Da nämlich

---

[1]) Hier erhebt der Schüler den Einwand, wie man von dem angenommenen kleinsten Theile behaupten könne, dass er wieder theilbar sei, worauf der Lehrer in weitläufiger Weise ausführt, dass der kleinste Theil zwar für die Sinne untheilbar sei, als etwas Quantitatives aber seinem Begriffe nach bis in das Unendliche theilbar sein müsse, da aus begrifflich untheilbaren Atomen nie etwas Theilbares oder eine Quantität entstehen könnte. — Am Schlusse dieser ganzen Erörterung wird noch die Frage aufgeworfen, ob nicht die Einheit und Kontinuität der Substanz dadurch aufgehoben werde, dass man, entsprechend der Vielheit von Theilen, aus denen sich die Quantität zusammensetze, auch eine Vielheit von Theilen in der Substanz annehme, welche den Theilen der Quantität als Materie zu Grunde liegen sollen. Das ist jedoch, so antwortet der Lehrer, nicht der Fall, denn die kleinsten Theile der Quantität sind nur in potentia von einander getrennt, in Wirklichkeit aber stehen alle Theile der Quantität in kontinuirlichem Zusammenhang mit einander, so dass auch die Substanz als deren Materie in ihrer Kontinuität nicht beeinträchtigt wird. Dieselbe Frage beschäftigt auch Plotin (VI, 5. 11): *ἀλλὰ πῶς τὸ ἀδιάστατον παρήκει παρὰ πᾶν σῶμα μέγεθος ἔχον, καὶ πῶς οὐ διασπᾶται ἓν ὂν καὶ ταὐτόν*; vgl. das. Cap. 12.

die erste Einheit, welche die Einheit an sich ist, eine andere Einheit geschaffen hat, welche unter ihr ist, und diese Einheit von der ersten, wahren Einheit geschaffen worden ist, so muss, da diese weder Anfang noch Ende, weder Veränderung noch Verschiedenheit in sich hat, die von ihr gewirkte oder geschaffene Einheit Anfang und Ende haben und der Veränderung und Verschiedenheit zugänglich sein [1]). Dadurch ist sie aber auch von der ersten, vollkommenen Einheit, welche sie geschaffen hat, verschieden geworden, es kommt ihr, weil sie der vollkommenen, wahren Einheit entgegengesetzt ist, die Vielfältigkeit, die Verschiedenheit und die Veränderung zu und sie muss daher auch theilbar sein und verschiedene Stufen haben [2]). Je näher aber eine Einheit der wahren, ersten Einheit ist, desto geeinter und einfacher wird auch die durch sie geformte Materie sein, und umgekehrt wird sie, je entfernter sie von der ersten Einheit ist, desto vielfältiger und zusammengesetzter sein [3]). Darum ist die Einheit, welche der

---

[1]) Vgl. IV § 20.

[2]) Diese ganze Ausführung ist plotinisch. Wir führen die einschlagenden Stellen aus der Theologie an. S. 137 (Plot. V, 2. 1): „Der Eine, Reine steht über Vollkommenheit und Vollendung, die Sinneswelt dagegen ist defekt, denn sie ist hervorgerufen. Das Vollendete ist der Geist, derselbe wird deshalb vollendet, vollkommen, weil er aus dem Einen, Wahren, Reinen, der über der Vollkommenheit steht, hervorgerufen wird. Es ist aber unmöglich, dass das über der Vollendung Stehende das Mangelhafte ohne Vermittlung hervorrufe, auch ist es dem Vollendeten unmöglich, etwas so Vollendetes, wie es selbst ist, hervorzurufen, denn in der Hervorrufung liegt eine Mangelhaftigkeit. Wir verstehen darunter, dass das Hervorgerufene nicht auf der Stufe des Hervorrufers, sondern unter ihm steht.“ Das. S. 152 (Plot. VI, 7. 8): „Es folgt aber für die Einheit des Hervorrufers nicht nothwendig, dass sie der Einheit des Hervorgerufenen gleich sei. . . . Da dies nun aber absurd ist, so muss in der Einheit des Hervorgerufenen eine Vielheit liegen, da sie nach dem Einen, was in jeder Beziehung Eins ist, kommt. Denn da die hervorgerufene Einheit nach dem Einen steht, der Eins in jeder Beziehung ist, so kann sie nicht in der Einheit über dem sie hervorrufenden Einen und kann sie auch nicht stärker an Einheit sein als jener, sie muss vielmehr in der Einheit defekter sein als der hervorrufende Eine. Da der Schöpfer als der Vortrefflichste der Vortrefflichen Einer ist, so muss das von ihm Uebertroffene mehr sein als Eins, damit dies nicht gleich dem es Uebertreffenden sei.“ Vgl. auch Plotin VI, 6. 1: *καὶ γὰρ πολὺ ἕκαστον, ὅταν ἀδυνατοῦν εἰς αὐτὸ μένειν, χέηται καὶ ἐκτείνηται σχίδαμενον κ. τ. λ.*

[3]) Vgl. IV § 22. Liber de causis § 23 (Proklus § 142): „Also gemäss der Nähe der ersten Ursache und gemäss der Fähigkeit des Dinges, die erste Ursache anzunehmen, nach dieser Maassgabe vermag dasselbe an der ersten Ursache Antheil zu haben und sich ihrer zu erfreuen“ Das. § 9 (Prokl. § 177): „Die ersten Intelligenzen haben grosse Kräfte, weil sie von stärkerer Einheit sind als die zweiten, niederen Intelligenzen; diese aber haben schwache Kräfte, weil sie von geringerer Einheit und grösserer Vielfältigkeit sind. Denn die Intelligenzen, welche dem Einen, Wahren, Reinen nahe stehen, sind geringer an Quantität und bedeutender an Kraft; die Intelligenzen aber, welche dem Einen, Wahren, Reinen ferner stehen, sind höher an Quantität und schwächer an Kraft. Weil nun die Intelligenzen,

Materie der Intelligenz die Existenz verleiht, einheitlich, einfach und, wenn sie auch accidentiell vielleicht theilbar ist, so doch ihrem Wesen nach weder theilbar, noch vielfältig. Diese Einheit ist auch deshalb einfacher und geeinter als die anderen Einheiten, welche den anderen Substanzen die Existenz verleihen, weil sie mit der ersten Einheit, welche sie geschaffen, in unmittelbarer Verbindung steht, und die Substanz der Intelligenz ist deshalb durch die Einheit des sie konstituirenden Wesens im Stande, alle Dinge zu erfassen, weil ihre Einheit alle Einheiten umfasst, welche dem Wesen aller Dinge die Existenz verleihen, d. h. weil das Wesen der Einheiten, welche in den verschiedenen Theilen der Materie existiren — darunter sind nämlich die Formen aller Gattungen, Arten und Individuen zu verstehen — sein Sein im Wesen der ersten geschaffenen Einheit hat [1]). Alle Einheiten sind nämlich eine Vervielfältigung der ersten geschaffenen Einheit; die erste geschaffene Einheit verleiht dem Wesen derselben die Subsistenz, und das Wesen der vielfachen Einheiten hat seine Existenz nur aus dem Wesen dieser einen Einheit. Die Formen aller Dinge haben deshalb auch ihr Sein in der Form der Intelligenz; diese giebt ihnen die Subsistenz und vereinigt sie, weil ihre einfache Einheit alle Einheiten in sich vereinigt und die Formen aller Dinge nur vervielfachte Einheiten sind. Der Beweis hierfür ist folgender. Jedes intelligibele wie sensibele Ding muss entweder einfach oder vielfach sein. Da nun die in der Materie der Intelligenz subsistirende Einheit, wie wir bemerkt, von einer solchen Einfachheit und Einheit ist, so muss die in der Materie der Seele subsistirende Einheit, weil die Stufe dieser Einheit unter der Stufe der in der Materie der Intelligenz subsistirenden Einheit steht, vervielfacht und vervielfältigt sein. Und ebenso muss diese Einheit wieder auf den anderen Stufen der sie tragenden Materie sich vervielfachen und vervielfältigen und es muss die Veränderung und Verschiedenheit zu ihr hinzutreten in dem Maasse, als die Stufe der Materie nach unten hinabsteigt und sich von oben entfernt, bis sie zu der Materie gelangt, welche die Quantität trägt, d. i. zur Substanz dieser Welt [2]). Hier ist die Einheit in der Materie, welche sie trägt, vervielfältigt und vervielfacht, verengt und verdichtet, weil sie der schöpferischen Einheit unterworfen ist und derselben gehorchen muss, denn dadurch verdichtet sich die Substanz, sie verkörperlicht sich und wird in sich zu-

welche dem Einen, Wahren, Reinen nahe stehen, geringer sind an Quantität und bedeutender an Kraft, so geschieht es, dass die Formen, welche von den ersten Intelligenzen in universeller, geeinter Weise ausgehen, von den zweiten Intelligenzen in partikulärer, gesonderter Weise ausgehen." Vgl. auch: Theol. S. 141 (Plot. V, 2. 2); S. 155 (Plot. VI, 7. 9).

[1]) Vgl. oben S. 84. Die von Falaquera abweichende lat. Uebersetzung dieser Stelle vgl. bei Munk S. 31 Anmerk. 2.

[2]) Vgl. oben S. 94; III § 15.

rückgehalten. So bildet diese untere Substanz in ihrer Dichtigkeit und Grobheit den Gegensatz zu der oberen Substanz in ihrer Einfachheit und Feinheit, denn während diese das Substrat für den Beginn und Anfang der Einheit ist, ist jene das Substrat für das Ende und Letzte der Einheit. Das Ende aber kann nicht dem Anfang gleich sein, weil das Ende ja nur so genannt wird wegen der Abnahme und des Aufhörens der Kraft des Anfangs [1]). Als Gleichniss für das, was hier über die Einfachheit der Substanz von ihrem ersten Ursprung bis zur Natur und über die Körperlichkeit der Substanz von der Natur bis zum äussersten Centrum des Seins gesagt worden ist, kann das in jähem Sturz herabfliessende Wasser dienen, von dem ein Theil immer über den anderen kommt und das, während es am Anfang leicht und hell ist, sich allmälig zu einem stehenden Wasser verdichtet und dunkel wird [2]). Oder es lässt sich auch mit einem Stück Blei vergleichen, das im Feuer geschmolzen wird, und wenn man es herausnimmt, zum Theil flüssig, hell und durchsichtig, zum anderen Theil aber ganz entgegengesetzt ist. Wir können die Verschiedenheit der Einheiten in der sie tragenden Materie sogar mit unseren Sinnen wahrnehmen, denn wir sehen, wie die Theile des Feuers auf das Höchste geeint, einfach und gleichmässig sind, so dass uns die Form desselben als eine einheitliche, keine Vielfältigkeit in sich schliessende erscheint; die Theile der Luft und des Wassers dagegen stellen sich uns verschiedener und getrennter dar, so dass wir ihre Theile und Einheiten sogar mit unseren Sinnen wahrnehmen können [3]). Auf diese Weise können wir auch unsere frühere Behauptung, dass die von der Substanz getragene Quantität aus einer Vereinigung vervielfachter Einheiten entstanden sei, unserem Verständniss näher bringen, wie sich hierauf auch der Ausspruch bezieht, dass die Zusammensetzung der Welt aus der Einzeichnung der Zahl und der Buchstaben in die Luft entstanden sei [4]).

---

[1]) II § 26. Vgl. IV § 29; V § 17 ff.

[2]) Exemplum autem ejus, quod dixi de simplicitate substantiae, ex quo incipit usque ad naturam et corporeitate substantiae de natura usque ad ultimum centrum, est aqua decurrens et praeceps, alia superveniens alii, quae in principio tenuis et liquida paulatim densatur in stagnum et fit tenebrosa. Vgl. V § 64.

[3]) Vgl. V § 67.

[4]) II § 27. Der am Schluss dieser Stelle angeführte Ausspruch, dass die Zusammensetzung der Welt durch das Einzeichnen der Zahl und der Buchstaben in die Luft zu Stande komme (vgl. auch S. Sachs שירי השירים S. 37 und Hatechija I S. 29), gehört dem Buche Jezira an (vgl. Munk S. 34 Anmerk. 2). In dem dem Abraham ben David zugeschriebenen Jezirakommentar heisst es (zu I § 10): שתים רוח מרוח. פירוש הספירה השניה כי היא כוללת העליונה עמה והיא רוח גס מרוח הדק, כי כל מה שישתלשל מעילה לעילה הוא מתעבה והולך. וגו'.

Fassen wir das Ergebniss dieser etwas umständlichen und in nicht gerade leichtem Fluss sich fortbewegenden Auseinandersetzung noch einmal in wenige Worte zusammen. Die Quantität ist die von der körperlichen Substanz oder der Substanz der Kategorien getragene Form. Wie jede Form so geht auch sie auf die universelle Form oder auf die von der Materie der Intelligenz getragene Form als auf ihren letzten Grund zurück. Das Wesen der Form aber besteht in der Einheit. Die universelle Form als die erste aller geschaffenen Einheiten trägt den Charakter der Einheit und Einfachheit auch im vollendetsten Maasse an sich. In den anderen Formen aber schwächt sich die Einheit fortschreitend immer mehr und mehr ab, sie modificirt sich je nach der Materie, von welcher sie getragen wird. Wie die Materie in ihrem Wesen desto feiner und geeinter ist, je näher sie der ersten Materie oder dem Anfang alles Werdens steht, und desto gröber und verdichteter wird, je tiefer sie hinabsteigt und dem Endpunkt alles Seins sich nähert, so verliert auch die Form auf jeder tieferen Stufe ihres Seins, und je gröber die sie tragende Materie wird, immer mehr die Einfachheit und Geeintheit, die als das ursprüngliche Kennzeichen ihres Wesens zu betrachten sind. Die Einheit der Form geht, je tiefer sie hinabsteigt, desto mehr auseinander; sie wird gleichsam gesprengt und in eine Vielheit von Einheiten auseinander gerissen. Dieser Process hat in der Substanz der Quantität, welche das Ende der intelligibelen Welt bildet, gewissermassen seinen Höhepunkt erreicht; die Einheit der Form ist in der Quantität als der Form dieser Substanz zu einer Vielheit von Einheiten geworden, oder die Quantität ist die in die Vielheit auseinandergegangene Einheit der Form[1]).

Da jedoch das Wesen der Form in der Einheit besteht, so muss dieselbe immerhin auch in der Form der Quantität noch bis zu einem gewissen Grade vorhanden sein. Allerdings ist mit dem Begriff der Quantität untrennbar der Begriff der Vielheit verbunden; allein man wird sich diese Vielheit als eine Vielheit von Einheiten zu denken haben und demgemäss die Quantität als eine Vereinigung vervielfachter Einheiten bezeichnen können. Die Richtigkeit dieser Behauptung lässt sich auf mannigfache Art beweisen. Wenn die untere Form, welche in der unteren Materie subsistirt, aus der oberen Form stammt, welche in der oberen Materie subsistirt, so muss, da die obere Form eine Einheit ist, auch die untere Form eine Einheit sein. Ferner: jeder Theil der Quantität muss entweder eine Einheit oder ein Mehrfaches sein; das Mehrfache aber ist nichts Anderes als eine Vervielfältigung der Einheit. Die Quantität gehört derselben Gattung an wie die Zahl, denn beide haben den Begriff

[1]) Vgl. Seyerlen XV, S. 511.

der Grösse miteinander gemein. Die Einheiten der Zahl sind von den Einheiten der Quantität nur darin verschieden, dass jene als diskrete Grössen getrennt, diese als kontinuirliche Grössen zusammenhängend sind. Das Zusammenhängende aber besteht aus Getrenntem, denn es liegt im Begriff des Zusammenhängens, dass durch dasselbe das seinem Wesen nach Getrennte miteinander in Zusammenhang gesetzt wird; mithin muss auch die kontinuirliche Quantität aus Einheiten bestehen. Die Einheiten, aus denen die Quantität besteht, sind die Punkte; als die von der Substanz, welche ihre Materie bildet, getragenen Einheiten darf man sich die Punkte jedoch nicht als intelligibele Einheiten denken [1]). Ferner kann man auch die Zusammensetzung des Körpers mit der Zusammensetzung der Zahl vergleichen. Bei der Zusammensetzung der Zahl bildet den Ausgangspunkt die Eins, die Verdoppelung derselben ergiebt die Zwei, die Verdoppelung dieser die Vier und so fort. In gleicher Weise gehen wir bei dem Körper von dem Punkt aus, der der Eins entspricht; verbindet man einen Punkt mit dem anderen, so entsteht aus dieser Verdoppelung des Punktes die Linie, welche demnach der Zwei entspricht, aus der Verdoppelung der Linie entsteht die Fläche, welche der Vier, und aus der Verdoppelung der Fläche der Körper, welcher der Acht entspricht. Lässt sich aber die Quantität gleich der Zahl auf eine Einheit als auf ihre letzte Wurzel zurückführen, so muss sie auch, wie es bei der Zahl der Fall ist, als eine Vervielfältigung der ihr zu Grunde liegenden Einheit gedacht werden. Dafür spricht endlich auch noch folgende Erwägung. Wir sehen, dass der Körper desto dichter und an Quantität desto gewichtiger ist, jemehr die Theile des Körpers zusammengehalten und miteinander verbunden sind, und dass er umgekehrt desto feiner und an Quantität desto geringer ist, jemehr seine Theile zerstreut und aufgelöst sind; daraus dürfen wir den Schluss ziehen, dass die mit der Substanz sich verbindende Quantität aus einer Vereinigung und Zusammenfassung von Einheiten entstanden sei. Man darf

---

[1]) Et etiam, quia numerus resolvitur in unitates, et quantitas, quae subsistit in substantia, resolvitur in puncta, et puncta sunt unitates, quae scilicet sustinentur in materia, quae est substantia; unitates vero non subsistuut in materia eo, quod sunt intelligibeles. Schon Seyerlen (S. 512) macht auf den Widerspruch aufmerksam, dass Gabirol hier den Körper aus den multiplicirten Einheiten des Punktes entstehen lässt, während er oben (S. 103) behauptet hat, der Punkt sei nur accidentiell, nicht aber der Natur und dem Wesen nach als ein Theil des Körpers zu betrachten. So ganz buchstäblich ist jedoch die Ausführung an unserer Stelle nicht zu nehmen. Wenn G. z. B. weiter die Linie aus einer Verdoppelung des Punktes entstehen lässt, so erklärt er ja selber, dass damit nur die Verbindung zwischen zwei Punkten gemeint sei. Vielleicht soll diesem Einwande auch begegnet werden durch die Bemerkung, dass man sich die Punkte hier nicht als nur intelligibele oder ideale Einheiten zu denken habe.

sich jedoch die Sache nicht etwa so vorstellen, als ob diese die Form der Quantität konstituirenden Einheiten zuerst in Wirklichkeit für sich existirt und dann erst mit der Substanz sich vereinigt hätten; sondern wie bei allen Substanzen die Scheidung zwischen der Materie und der ihr wesenhaften Form sich nur im Denken und nicht in der Wirklichkeit vollzieht, so hat man sich auch die Scheidung zwischen diesen Einheiten und der Substanz als eine nur begriffliche und nicht als eine reale vorzustellen.

Die Einheit der universellen Form ist also in der Quantität zu einer Vereinigung einer Vielheit von Einheiten geworden, und zwar ist dieser Umwandlungsprocess herbeigeführt worden, einerseits durch die Entfernung der Form der Quantität von dem Quell der Einheit oder der universellen Form und andererseits durch die Unfähigkeit der Substanz, eine andere, geistigere und geeintere Form als die Quantität in sich aufzunehmen. Allein zu einer solchen Vielheit von Einheiten ist die Einheit der universellen Form erst in der Quantität auseinander getreten; dagegen hat sie in den Formen der einfachen Substanzen den Charakter der Einheit noch nicht bis zu dem Maasse eingebüsst, dass man dieselben als eine Vielheit von Einheiten bezeichnen dürfte. Jede Form von den Formen der einfachen Substanzen ist eine Einheit und nimmt keine Theilung an. Wie sollte sie auch die Theilung annehmen, da sie doch ein Ding ist? Dass die Einheit in der Quantität sich theilt, liegt nur an der Substanz, welche ihr Substrat bildet. Wir sehen ja auch, dass alle Einheiten, in welche die Quantität sich theilt, miteinander in der Form der Einheit übereinstimmen und sich nur durch ihr Substrat unterscheiden. Die Einheit ist es auch, welche der Materie das Sein verleiht, durch sie erlangt die Materie die Einheit und sie hält die Materie zusammen. Solange, wie die Materie fein, einfach und fern davon ist, sich zu zerstreuen und sich zu trennen, ist die Einheit ihr gleichartig und in Uebereinstimmung mit ihr, und beide bilden zusammen ein einheitliches, in Wirklichkeit untheilbares Ding. Sowie die Materie aber dick und schwach wird, ist die Einheit ihr nicht mehr gleichartig, sie ist dann zu schwach, um die Materie zu einen und ihr Wesen zusammenzufassen; die Materie trennt sich und zerstreut sich, weil sie von der Einheit nicht mehr zusammengehalten wird und auch die Einheit selbst wird dadurch vervielfältigt und getheilt[1]). Dass in der That die Form als das Princip der Einigung, die Materie dagegen als das Princip der Sonderung und Trennung in der Substanz zu betrachten sei, dafür lassen sich auch noch folgende Argumente beibringen. Die Materie ist der Form entgegengesetzt; da nun die Form als die Einheit die Einigung bewirkt, so muss die Materie als ihr Gegen-

[1]) II, § 28.

satz die Trennung bewirken, denn Dinge, die einander entgegengesetzt sind, müssen auch entgegengesetzte Wirkungen haben. Ferner ist es die Einheit der Form, welche die Materie hält und durch welche dieselbe geeint wird, denn sobald die Einheit der Form sich von dem durch sie geeinten Dinge trennt, wird dessen Einigung zerstört und vielleicht wird durch die Zerstörung der Form, welche die Einheit ist, sogar die Materie selber zerstört. Dasjenige, was ein Anderes durch sein Wesen eint und hält, kann aber nicht die Ursache der Trennung sein [1]).

Wir haben nun gefunden, worin das Wesen der Quantität besteht. Die Quantität in ihrer Totalität ist die Form, in welche die Substanz der Welt, die sich von der obersten Grenze, d. i. der Umgebungssphäre, bis zur untersten Grenze, d. i. dem Centrum der Welt, erstreckt, gewissermassen eingegossen ist. Ist denn aber auch die Substanz in ihrer Totalität in die Welt eingegangen, oder ist vielleicht ein Tneil der Substanz ausserhalb der Welt zurückgeblieben und hat sich, die Form der Quantität nicht in sich aufnehmend, in seiner Einfachheit behauptet? Das ist deshalb undenkbar, weil die Quantität als die Form der Substanz dieselbe umfasst, ihr die Existenz verleiht und bewirkt, dass sie sich von jedem anderen Dinge unterscheidet. Hätte ein Theil der Substanz eine andere Form als die der Quantität angenommen, dann würde der Theil, welcher die andere Form angenommen hat, mit dem Theil, welcher die Quantität angenommen hat, gar nicht mehr eine Substanz ausmachen, sondern sie würden zwei verschiedene Substanzen bilden. Ferner kann die Substanz auf ihrer Daseinsstufe gar keine andere, geistigere Form annehmen als die Quantität; es ist dies ebensowenig möglich, als dass die Erde die Stelle der Luft oder die Luft die des Himmels einnehme [2]).

Wie der letzte Grund aller sinnlich-wahrnehmbaren Dinge die Substanz ist, deren Form die Quantität bildet, so hat diese Substanz selber wieder ihren Grund in derjenigen Substanz, welche

[1]) Man könnte diese Ausführung, nach welcher die Form das Princip der Einheit, die Materie das Princip der Sonderung und Trennung darstellen soll, im Widerspruch mit der im ersten Traktat gegebenen Definition von Materie und Form finden, denn dort wird die Materie als unterschiedslos und *eines* Wesens (S. 73), die Form dagegen als die Trägerin des Unterschieds in den Dingen (S. 75) bezeichnet. Dieser Widerspruch wird uns noch an mehreren anderen Stellen entgegentreten (vgl. besonders IV § 15 ff.). Hier liesse sich derselbe in folgender Weise auflösen. Die Sonderung des Seins in eine Verschiedenheit von Dingen wird allerdings durch die Form gewirkt; die Form ist es, die ein jedes Ding zu dem macht, was es ist, während die Materie an sich ganz indifferent ist. In dem durch die Form bereits konstituirten Wesen aber ist die Form das Princip der Einheit, denn die Form verleiht ihm seine Eigenart uud Individualität; die Materie dagegen, als der Differenzirung widerstrebend, sucht die Einheit des Dinges zu sprengen, um wieder in den Stand der Indifferenz zurückzukehren.

[2]) Vgl. oben S. 111.

ihr im Sein unmittelbar vorangeht. Das aber ist eine geistige Substanz, während die Substanz der Quantität das Substrat für die Körperlichkeit ist. Wie aber sollen wir uns die Existenz der körperlichen Substanz in einer geistigen Substanz vorstellen? Die Existenz der universellen körperlichen Substanz in der universellen geistigen Substanz muss man sich so vorstellen wie die Existenz des Körpers in der Seele, denn wie die Seele den Körper umfasst und ihn trägt, so umfasst und trägt die universelle geistige Substanz den universellen Körper der Welt, und wie die Seele an sich von dem Körper getrennt ist und sich mit ihm verbindet, ohne doch mit ihm zusammenzuhängen, so ist auch die geistige Substanz an sich von dem Körper der Welt getrennt und verbindet sich mit ihm, ohne mit ihm zusammenzuhängen[1]). Will man sich einen Begriff machen von der Verbindung der geistigen Substanz mit der körperlichen Substanz und dann überhaupt von der Verbindung der geistigen Substanzen untereinander und von ihrer Existenz ineiander, so muss man sich dies etwa so vorstellen, wie das Licht oder Feuer sich mit der Luft verbindet und wie die Farbe und Gestalt sich mit der Quantität, die Quantität mit der Substanz und die geistigen Accidentien mit den geistigen Substanzen verbinden[2]). Da nämlich die sichtbaren Dinge ein Abbild der unsichtbaren Dinge darstellen sollen, so muss die Verbindung der geistigen Substanzen und ihre Subsistenz ineinander ähnlich sein der Verbindung der Theile der körperlichen Substanzen, wie der Farbe, der Gestalt, der Quantität und der Substanz, und ihrer Subsistenz ineinander[3]). Diese ganze Beweisführung aber gründet sich freilich auf die Voraussetzung, dass es zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz der Kategorieen noch andere, nämlich die intelligibelen Substanzen, gebe und dass ferner auch in den intelligibelen Dingen, den universellen wie den partikulären, nichts Anderes vorhanden sei als Materie und Form[4]). Dies nachzuweisen, wird aber die Aufgabe sein, mit der wir uns im dritten Traktate zu beschäftigen haben.

---

[1]) II § 29.

[2]) Vgl. oben S. 102; III § 10. 15; V § 35. Plot. IV, 3. 32: *φατέον ὅταν ψυχὴ σώματι παρῇ παρεῖναι αὐτὴν ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι* (Joël S. 25). Aehnlich bei den l. Brüdern, Naturansch. S. 14: „Jene Kraft, nämlich die Natur, durchdringt diese alle (die Körper), sowie der Lichtstrahl die Luft durchdringt."

[3]) II § 30. Der Schlusssatz lautet in der lat. Uebersetzung (fol. 42b): hoc est, quod, cum necesse fuerit, ut manifesta rerum sint exemplum occultorum earum, ut applicatio substantiarum spiritualium et subsistentia earum aliarum in aliis, sit sicut applicatio partium substantiarum corporalium, scilicet coloris et figurae et quantitatis et substantiae, et subsistentia earum aliarum in aliis.

[4]) II, § 31.

Der dritte Traktat.

Die Untersuchung über die Substanz der Kategorieen, welche den Inhalt des zweiten Traktates bildete, hat uns bis an die Grenze der intelligibelen Welt geführt; ja insofern wir das Wesen dieser Substanz an sich, wie sie losgelöst von den Kategorieen als ihrer Form existirt, in's Auge fassten, waren wir sogar bereits in die Welt des Intelligibelen selbst eingetreten. Es wird sich daher jetzt darum handeln, dass wir, in der eingeschlagenen Richtung von unten nach oben weiter fortschreitend, über die Substanz der Kategorieen hinaus in das eigentliche Gebiet des Intelligibelen vorzudringen suchen. Wir werden demgemäss zunächst, und das wird eben die Aufgabe dieses dritten Traktates sein, den Nachweis führen müssen, dass es zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz der Kategorieen überhaupt noch andere Substanzen gebe, um dann im vierten Traktate die Untersuchung über diese Substanzen weiter fortzuführen und zu zeigen, dass auch sie gleich den körperlichen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien[1]). Der Beweis für die Existenz der einfachen oder intelligibelen Substanzen wird aber in zweifacher Weise zu führen sein. Wir werden erstens, indem wir den Begriff des absoluten, unendlichen Wesens einerseits und den der endlichen Substanz der Niederwelt andererseits einer Analyse unterziehen, daraus im Allgemeinen auf das Vorhandensein eines Mittelgliedes zwischen diesen beiden äussersten Gegensätzen schliessen dürfen. Dann aber werden wir den Wirkungen der intelligibelen Substanzen in der sichtbaren Welt nachzugehen haben, um aus dem Vorhandensein dieser Wirkungen den Schluss auf das Vorhanden-

---

[1]) Der Anfang des dritten Traktates lautet in der lat. Uebersetzung, wie folgt: — D — Quae est intentio, de qua debemus agere in hoc tractatu? — M — Postquam nostra intentio est invenire materiam et formam in substantiis simplicibus, et tu dubitas esse substantias simplices, primum, quod nos debemus considerare in hoc tractatu, est assertio substantiarum simplicium, videlicet ut inquiramus de illis certitudinem firmam, quousque affirmetur esse earum probationibus necessariis, demum procedemus ad considerandam scientiam inveniendi materiam et formam in substantiis superioribus, sicut fecimus in substantiis compositis, et hoc inquiremus in tractatu quarto.

sein der sie hervorbringenden Substanzen zu ziehen, wobei sich uns naturgemäss schon mancher Aufschluss über das Wesen dieser Substanzen selbst ergeben wird [1]).

Schreiten wir also zu dem Beweise, dass es zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz, welche die neun Kategorieen trägt, eine mittlere Substanz geben müsse, indem wir zunächst folgenden Grundsatz aufstellen. Wenn der Anfang der existirenden Dinge der erste Schöpfer ist, der selber keinen Schöpfer hat, und das letzte derselben das letzte Geschaffene ist, von dem nichts Anderes geschaffen ist, dann ist der Anfang der Dinge von dem letzten derselben im Wesen und in der Wirklichkeit getrennt, denn wäre der Anfang der Dinge vom letzten derselben nicht getrennt, dann wäre das Erste mit dem Letzten und das Letzte mit dem Ersten identisch. Unter der Trennung aber ist die Negation der Aehnlichkeit und des Soseins zu verstehen, denn mit der Negation der Aehnlichkeit wird auch die Verbindung negirt, da die Verbindung nur durch Aehnlichkeit entstehen kann [2]). Nachdem wir diesen allgemeinen Grundsatz vorausgeschickt haben, wollen wir die besonderen Beweise für die Existenz der intelligibelen Substanzen in Angriff nehmen [3]).

---

[1]) Diese Ausführung, die Gabirol aber erst an einer späteren Stelle, am Schluss des ersten Beweises, giebt, lautet in der lat. Uebersetzung, wie folgt (fol. 46b): Et inquirere scientiam de istis substantiis, quae sunt mediae inter factorem primum et substantiam praedicamentorum, possumus duobus modis. Unus eorum est considerare proprietates factoris primi et proprietates substantiae, quae sustinet praedicamenta, et secundum hunc modum fuit inquisitio probationum omnium, quas adhuc praemisimus. Secundus modus est, inquirere vel considerare inventionem substantiarum mediarum inter factorem primum et substantiam, quae sustinet praedicamenta, secundum opera istarum substantiarum et actiones earum et secundum processum virtutum aliarum ex aliis, actiones earum dico et opera significationes apparentes in substantia, quae sustinet praedicamenta, quas patitur a substantiis simplicibus, et passiones, quae sunt inventae in singulis substantiis simplicibus, quas patiuntur aliae ab aliis. Et differentia horum modorum haec est, quia prima eorum duxit nos ad scientiam inveniendi substantiam mediam absolute inter factorem primum et substantiam, quae sustinet praedicamenta, secunda ducit nos ad sciendum, quid est et qualis et qualiter est substantia media.

[2]) III, § 1. Vgl. IV, § 8. Theologie S. 137 (Plot. V, 2. 1): „Es ist aber unmöglich, dass das über der Vollendung Stehende das Mangelhafte ohne Vermittelung hervorrufe." Vgl. auch Joël S. 27.

[3]) Et ponam tres (Seyerlen S. 521 liest: tibi) probationes diversas ad assignandum esse mediarum substantiarum, quarum unaquaeque demonstrabit esse substantiarum simplicium; scilicet non promitto me positurum probationes ordine, quia hoc parum proderit, et etiam, ut tu exerciteris in ordinando et colligendo unamquamque earum etc. Die Zahl der besonderen Beweise überschreitet nach Abraham ibn Daud's Zählung (Em. Ram. S. 62 deutsch. Uebers. S. 78), bei der aber die Nebenbeweise wohl nicht mit in Anschlag gebracht sind, die vierzig. Wir werden uns auf die Wiedergabe der wichtigeren unter ihnen beschränken.

Der erste Schöpfer ist der Anfang der Dinge und der Anfang der Dinge ist getrennt vom letzten derselben, die Substanz, welche die neun Kategorieen trägt, ist aber das letzte der Dinge; mithin ist der erste Schöpfer getrennt von der Substanz, welche die neun Kategorieen trägt. Wir nehmen nun diesen Schluss als Vordersatz und sagen: der erste Schöpfer ist getrennt von der Substanz, welche die neun Kategorieen trägt, zwischen zwei Dingen, die voneinander getrennt sind, d. h. zwischen denen eine Trennung stattfindet, muss es aber ein Mittleres geben, da sie ohne ein solches ein Ding und nicht getrennt wären; mithin muss es zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz, welche die neun Kategorieen trägt, ein Mittleres geben [1]). Giebt es denn aber ein Mittleres zwischen der Seele und dem Körper, die doch auch von einander getrennt sind? Gewiss giebt es ein Mittleres auch zwischen diesen beiden, nämlich den Lebensgeist; ohne diesen wäre auch eine Verbindung zwischen ihnen nicht möglich [2]). So wäre auch zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz der Kategorieen eine Verbindung nicht möglich, wenn sie voneinander getrennt wären, ohne dass es zwischen ihnen ein Mittleres gäbe; ohne eine solche Verbindung aber könnte die Substanz auch nicht einen Augenblick bestehen [3]). Das Einfache muss dem Zusammengesetzten in der Existenz vorangehen, weil das Einfache die Ursache des Zusammengesetzten ist, die Substanz der Kategorieen aber ist zusammengesetzt; mithin muss derselben eine einfache Substanz als ihre Ursache vorangehen. Der erste Schöpfer ist der wahrhaft Eine, der keinerlei Vielheit in sich hat, die Substanz der Kategorieen dagegen ist von äusserster Vielheit, so dass es ein Vielfacheres hinter ihr nicht mehr giebt. Jede zusammengesetzte Vielheit aber löst sich in die Einheit auf; mithin muss es zwischen dem wahrhaft Einen und der zusammengesetzten Vielheit ein Mittleres geben, denn die Vielheit, welche die Substanz der Kategorieen konstituirt, kann nicht un-

---

[1]) III, § 2. Dieselbe Form der Beweisführung wird auch bei mehreren der folgenden Beweise angewendet; wir geben jedoch im Weiteren unter Hinweglassung der syllogistischen Form nur den Inhalt der Beweise wieder. Die dieses Stück einleitenden Worte bei Falaquera sind der Frage des Schülers entnommen (vgl. auch Falaquera's More ha-More S. 56). Dass es zwischen getrennten Dingen ein Mittleres geben müsse, ist auch ein Lehrsatz des Kalam (vgl. Maimonides More I, 75, Guide I, 448; meine Schrift über Saadia S. 99—100).

[2]) III, § 3. Der Geist, welcher die Verbindung zwischen der rationellen Seele und dem Körper vermittelt, ist der Lebensgeist oder die animalische Seele (vgl. weiter III, § 6. 8). Einen Lebensgeist als Sitz und Organ für die Erkenntniss nimmt auch Saadia in seinem Jezirakommentar an (vgl. כתב תמים in Ozar Nechmad III, S. 66); s. auch das Buch Jezira III, § 4.

[3]) Vgl. III, § 8; V, § 13. 26.

mittelbar unter dem wahrhaft Einen stehen, sondern sie muss unter einer Einheit stehen, die ungefähr derselben Gattung wie sie angehört. Jedes Schaffende schafft nur Etwas, was ihm ähnlich ist, die einfache Substanz aber ist dem ersten Schöpfer ähnlich; der erste Schöpfer kann mithin nur die einfache Substanz geschaffen haben [1]). Jemehr die Substanz hinabsteigt, desto vielfältiger wird sie, und jemehr sie hinaufsteigt, desto geeinter wird sie, was aber durch das Hinabsteigen die Vielfältigkeit und durch das Hinaufsteigen die Geeintheit erhält, das muss auch einmal zur wahrhaften Geeintheit gelangen; mithin muss die vervielfältigte Substanz zur wahrhaft geeinten Substanz gelangen [2]). Der Mikrokosmos ist in seiner Ordnung und Gestaltung ein Abbild des Makrokosmos [3]). Die Substanz der Vernunft, welche die feinste, einfachste und vorzüglichste unter allen Substanzen des Mikrokosmos ist, ist aber mit dem Körper nicht unmittelbar verbunden, denn die Seele und der Geist bilden die Vermittlung zwischen ihnen. Da nun dieselbe Ordnung auch im Makrokosmos walten muss, so kann auch hier die einfachste und vorzüglichste Substanz mit dem Körper, d. i. der Substanz der Kategorieen, nicht unmittelbar verbunden sein [4]). Wenn es zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz der Kategorieen

---

[1]) III, § 4.

[2]) III, § 5. Substantia, quo magis descendit, fit multiplicior, econtra quo magis ascendit, fit unitior, et quicquid recipit multiplicitatem descendendo et unitionem ascendendo, necesse est, ut perveniat ad unitionem veram; ergo necesse est, ut substantia multiplicata perveniat ad substantiam unitam vere.

[3]) Der Ausdruck Mikrokosmos tritt nicht, wie Joël meint (S. 29), erst bei den Neuplatonikern auf, sondern er lässt sich schon bei Aristoteles nachweisen (Phys. VIII, 252, b. 24: *εἰ δ'ἐν ζώῳ τοῦτο δυνατὸν γενέσθαι, τί κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ, καὶ ἐν μεγάλῳ*). Auch sachlich mag die Auffassung des Menschen als einer Welt im Kleinen durch die Lehre des Aristoteles von der Analogie in den verschiedenen Stufen der Natur veranlasst worden sein (vgl. Zeller II, 2 S. 389); von Schahrestâni wird sie auf Pythagoras zurückgeführt (Haarbrücker's Uebersetz. II, S. 106. vgl. auch die vita des Pythagoras in Photii bibliotheca cod. 249). Eine Vergleichung zwischen den Bestandtheilen des Menschen und denen der Welt findet sich aber auch im Buche Jezira (III, § 1—4; vgl. Kosari IV, 25) und in Abot d' R. Natan (Cap. 31. vgl. auch S. Sachs Hatechija I, S. 33 und Hajona S. 75; Jellinek Beiträge zur Gesch. d. Kabbala II, S. 9, Beth ha-Midrasch V, S. XXV, Einleitung zu Josef ibn Zaddik's Mikrokosmus S. X) und der Ausdruck in Saadia's Jezirakommentar (zu III, § 5: והעולם קטן הוא האדם). Bei den l. Brüdern aber wird die Lehre vom Makrokosmos und Mikrokosmos auf das Eingehendste behandelt (vgl. Weltseele S. 27 ff.; Naturansch. S. 24 ff.; Anthropol. S. 40 ff.). Vgl. auch oben S. 17.

[4]) III, § 6. Vgl. III, § 44; More ha-More S. 50, wo eine ähnliche Anschauung dem Alexander Aphrodisias beigelegt wird; Mose ibn Esra Zion II, S. 120.

kein Mittleres gäbe, so müsste der erste Schöpfer die Substanz der Kategorieen durch sein eigenes Wesen geschaffen und diese Substanz müsste daher immer bei Gott existirt haben. Hat diese Substanz nicht immer existirt, so kann sie auch nicht durch das Wesen des ersten Schöpfers geschaffen sein, und wenn der erste Schöpfer sie nicht durch sein Wesen, d. h. unmittelbar geschaffen hat, so muss es ein Mittleres geben, durch dessen Vermittlung diese Substanz vom ersten Schöpfer geschaffen worden ist. Die Bewegung der Substanz, welche die Kategorieen trägt, geschieht in der Zeit, die Zeit aber fällt unter die Ewigkeit; mithin fällt auch die Substanz der Kategorieen unter die Ewigkeit. Der erste Schöpfer aber ist über der Ewigkeit; die Ewigkeit ist demnach ein Mittleres zwischen ihm und der Substanz. Die Ewigkeit ist jedoch Ewigkeit für ein Ding, das ewig ist, und die Dauer für ein Ding, das Dauer hat; es muss daher zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz der Kategorieen ein Mittleres geben, dessen Dauer die Ewigkeit ist; mithin ist die Substanz der Kategorieen nicht unmittelbar mit dem ersten Schöpfer verbunden [1]). Die Kraft oder Substanz, durch welche die Substanz der Kategorieen in Bewegung gesetzt wird, muss mit ihr verbunden und mit ihr gemischt sein, der erste Schöpfer aber ist

[1]) III, § 7. Auch die Theologie lehrt, die geistigen Substanzen müssten ewig sein, weil der Schöpfer zeitlos schaffe (S. 58); der Schöpfer stehe über der Vollkommenheit (S. 137), also wohl auch über der Ewigkeit. Viel prägnanter aber lässt sich diese Lehre, wie schon Joël (S. 30) bemerkt, bei Proklus nachweisen. Wir entnehmen unsere Belege dem Liber de causis. Das. § 6 (Proklus § 171): „Die Intelligenz aber fällt nicht unter die Zeit, sie ist vielmehr mit der Ewigkeit." § 29 (Proklus § 55): „Jedes Wesen, welches in der Zeit geschaffen ist, ist entweder immer in der Zeit und die Zeit geht nicht hinweg von ihm, weil es erschaffen ist wie auch die Zeit, oder es geht hinweg von der Zeit und die Zeit geht hinweg von ihm, weil es in gewissen Abschnitten der Zeit geschaffen ist. Denn wenn die erschaffenen Wesen sich gegenseitig aneinander anschliessen, und an das höhere Wesen sich nur das ihm ähnliche anschliessen kann, nicht das ihm nicht ähnliche Wesen, so stehen die dem höheren Wesen ähnlichen Wesen, d. h. die erschaffenen Wesen, von welchen die Zeit nicht hinweggeht, vor den den immerwährenden Wesen nicht ähnlichen Wesen. . . . Es ist also nicht möglich, dass die in gewissen Abschnitten der Zeit erschaffenen Wesen sich an die immerwährenden Wesen anreihen, weil sie ihnen durchaus nicht ähnlich sind. Mithin sind es die immerwährenden Wesen in der Zeit, welche sich an die immerwährenden Wesen anreihen, und stehen sie in der Mitte zwischen den subsistirenden Wesen und den sich von der Zeit loslösenden Wesen. . . . Es muss also Wesen geben, welche die immerwährenden Wesen, welche über der Zeit sind, berühren, zugleich aber auch mit den von der Zeit sich loslösenden Wesen in Berührung stehen, so dass sie durch ihre Bewegung die Verbindung herstellen zwischen den zeitlichen Wesen, welche sich von der Zeit loslösen, und den immerwährenden Wesen, welche über der Zeit sind." Vgl. auch Schahrest. II, S. 99 über die Lehre des Pythagoras.

mit keinem Dinge verbunden und gemischt; die Kraft oder Substanz, welche die Substanz der Kategorieen in Bewegung setzt, gehört mithin nicht zum Wesen des ersten Schöpfers und, da sie nicht zum Wesen des ersten Schöpfers gehört, muss es eine andere, mittlere Substanz geben, welche die Substanz der Kategorieen in Bewegung setzt. Die örtliche Bewegung stammt aus der Seele, die Substanz der Kategorieen hat aber gleichfalls eine örtliche Bewegung; die örtliche Bewegung dieser Substanz muss demnach auch aus einer Seele, d. i. der Weltseele, stammen [1]). Das Wirken des ersten Schöpfers besteht in dem Schaffen aus Nichts, die Substanz der Kategorieen aber ist aus den einfachen Elementen zusammengesetzt, in die sie sich auflöst, sie ist also nicht aus Nichts geschaffen; mithin muss es ein Mittleres geben, das aus Nichts geschaffen ist. Zwischen zwei entgegengesetzten Dingen giebt es immer ein Mittleres, das jedem von beiden ähnlich ist [2]), der erste Schöpfer aber ist der Substanz der Kategorieen entgegengesetzt, denn der erste Schöpfer ist der Schöpfer des Endes, die Substanz hingegen ist das Geschaffene des Endes; mithin muss es zwischen ihnen ein Mittleres geben, das zugleich schaffend und Geschaffenes ist. Jedem Dinge steht ein anderes Ding gegenüber, das von ihm verschieden ist, die Substanz der Kategorieen aber ist, weil ihre Bewegung sich in der Zeit vollzieht, von langsamerer Bewegung; mithin muss es ein anderes Ding von schnellerer Bewegung geben, dessen Bewegung sich nicht in der Zeit vollzieht; das aber ist die Substanz, welche ein Mittleres zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz der Kategorieen bildet. Die Substanz der Kategorieen ist von endlicher Kraft, diese Kraft aber muss entweder aus dem Wesen dieser Substanz oder aus einer anderen Substanz stammen. Aus dem Wesen dieser Substanz selbst kann sie nicht stammen, weil diese Substanz durch ein Anderes in Bewegung gesetzt wird; sie muss daher entweder aus dem Wesen des ersten Schöpfers oder aus einem zwischen beiden stehenden Mittelwesen stammen. Sie kann aber auch nicht aus dem Wesen des ersten Schöpfers stammen, weil das Wesen des ersten Schöpfers sonst einer Theilung unterläge oder eine endliche Kraft aus ihm hervorgehen würde, während das Wesen des ersten Schöpfers, da es unendlich ist, nicht theilbar sein kann; mithin muss diese Kraft aus einem zwischen beiden stehenden Mittelwesen stammen. Aus einer solchen Mittelsubstanz kann eine endliche Kraft deshalb entstammen, weil die Kraft der Mittelsubstanz, wenn sie auch in einer Beziehung, nämlich in Anbetracht der Einfachheit der Substanz, unendlich

[1]) Vgl. Dieterici Weltseele S. 116: „Die Bewegung ist eine geistige Form, welche die Seele in den Körper legt"; Theol. S. 30 (Plot. IV, 3. 20).
[2]) Vgl. oben S. 118 Anmerk.

ist, in anderer Beziehung, nämlich in Anbetracht der Geschaffenheit der Substanz, wieder endlich sein muss, denn da der Schöpfer unendlich ist, muss das Geschaffene als von ihm verschieden endlich sein [1]). Die einfachen Substanzen, wie die Seele und die Intelligenz, sind Formen der zusammengesetzten Substanzen [2]), jede Form aber umfasst das von ihr Geformte; die einfachen Substanzen umfassen mithin die zusammengesetzten Substanzen. Die Substanz der Kategorieen aber ist eine zusammengesetzte Substanz; mithin wird sie von der einfachen Substanz umfasst. Je höher ein Ding ist, desto ähnlicher ist es der Form; das Höhere muss demnach immer die Form für das Untere sein [3]). Die einfache Substanz aber ist höher als die zusammengesetzte; mithin muss sie die Form der zusammengesetzten sein, und da die Substanz der Kategorieen eine zusammengesetzte ist, so muss die einfache Substanz ihre Form sein. Die vom ersten Schöpfer ausgehende Wirkung muss absolut eine weder im Raume, noch in der Zeit gewirkte sein. Wenn aber von einem Dinge eine absolut nicht in der Zeit hervorgebrachte Wirkung ausgeht, so muss dasjenige, was diese Wirkung von ihm ohne Vermittlung erleidet, dieselbe absolut nicht in der Zeit erleiden. Die Substanz der Kategorieen aber erleidet die Wirkung nicht absolut nicht in der Zeit, da die Bewegung dieser Substanz sich in der Zeit vollzieht; die Substanz der Kategorieen kann mithin die vom ersten Schöpfer ausgehende Wirkung nicht ohne Vermittlung erleiden [4]). Die Substanz der Kategorien ist bewegt und das Bewegte ist leidend; mithin ist die Substanz der Kategorieen leidend. Jedes Leiden aber geht von der Möglichkeit zur Wirklichkeit über und das von der Möglichkeit zur Wirklichkeit Uebergehende kann zur Wirklichkeit nur übergeführt werden durch Etwas, was selber ein Sein in der Wirklichkeit hat; mithin kann auch das Leiden in der Substanz der Kategorieen von der Möglichkeit zur Wirk-

[1]) Liber de causis § 29: „Diese Wesen stehen aber deshalb in der Mitte, weil sie den hohen immerwährenden Wesen hinsichtlich der immerwährenden Dauer, den zeitlichen aber, welche in der Zeit sich loslösen, durch die Entstehung an die Seite treten; denn wenn sie auch immerwährend sind, so beruht doch ihre immerwährende Dauer auf Entstehung und Bewegung" u. s. w.

[2]) Vgl. oben S. 82 Anmerk. 2.

[3]) Vgl. oben S. 81 Anmerk.

[4]) Fol. 43 b: Necessarium est, ut factor primus faciat factum suum perfectum sine spatio, mora, et qui facit factum suum perfectum sine mora, necessarium est, ut patiens ab eo sine medio sit perfectum in patiendo sine mora; ergo necessarium est, ut patiens a primo factore sine medio sit perfectum in patiendo sine mora, et huic conclusioni conjungitur haec assumptio: Sed substantia, quae sustinet praedicamenta, non est perfecte patiens sine mora, quia motus hujus substantiae est in tempore; ergo necessarium est, ut substantia, quae sustinet praedicamenta, non sit patiens a primo factore sine medio. Vgl. oben S. 118 Anmerk. 1.

lichkeit nur übergeführt werden durch Etwas, was ein Sein in der Wirklichkeit hat. Der erste Schöpfer aber hat weder ein Sein der Möglichkeit noch ein Sein der Wirklichkeit nach[1]); mithin kann das Leiden in der Substanz der Kategorieen vom ersten Schöpfer nicht ohne Vermittlung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeführt sein. Die Seele wird durch sich selbst, nicht im Raume bewegt, das durch sich selbst und nicht im Raume Bewegte hat aber eine einfache Bewegung; mithin hat die Seele eine einfache Bewegung. Da nun auf jedes Einfache ein Mehrfaches folgt, so muss auch auf die einfache Bewegung der Seele eine mehrfache Bewegung folgen. Die Substanz der Kategorieen aber wird durch eine mehrfache Bewegung bewegt, denn jeder Theil der Substanz bewegt sich so, dass er sich von einem Orte zum anderen bewegt. Da nun das durch eine mehrfache Bewegung Bewegte in der Ordnung der Dinge auf dasjenige folgt, was durch eine einfache Bewegung bewegt wird, so muss auch die Substanz der Kategorieen auf die durch eine einfache Bewegung bewegte Substanz, d. i. auf die Substanz der Seele folgen. Die beiden Grundprincipien alles Seins stehen zueinander im Verhältniss der Gegensätzlichkeit, das eine, die Materie, ist tragend, das andere, die Form, ist getragen, demnach müssen auch die aus diesen Grundprincipien zusammengesetzten Dinge im Verhältniss der Gegensätzlichkeit zueinander stehen; es muss daher, da es eine zusammengesetzte Substanz giebt, als deren Gegensatz auch eine einfache Substanz geben. Die einfache Substanz wird aber entweder oberhalb oder unterhalb der zusammengesetzten Substanz sein. Wäre sie unterhalb der zusammengesetzten Substanz, so müsste sie von dieser geschaffen sein, die zusammengesetzte Substanz ist aber umgekehrt von der einfachen Substanz geschaffen; mithin muss die einfache Substanz oberhalb und nicht unterhalb der zusammengesetzten Substanz sein. Der erste Schöpfer schafft nicht in der Zeit, das erste von ihm Gewirkte muss daher auch nicht in der Zeit gewirkt sein. Die Substanz der Kategorieen aber ist nicht ausserhalb der Zeit gewirkt; mithin kann sie nicht das erste vom Schöpfer Gewirkte sein. Die einfache Substanz ist nicht in der Zeit ge-

---

[1]) Auch Plotin will von dem Urwesen das Leben und Sein ausgeschlossen wissen. Das Sein ist das Verursachte; die Ursache muss daher als von dem Verursachten verschieden über dem Sein hinaus sein. VI, 7. 16: *ὥστε δὲ ὁ ἥλιος, τοῦ ὁρᾶσθαι τοῖς αἰσθητοῖς καὶ τοῦ γίνεσθαι αἴτιος ὤν, αἴτιός πως καὶ τῆς ὄψεώς ἐστιν — οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις, αἰτία οὐσίας καὶ νοῦ οὐσα καὶ φῶς κατὰ τὸ ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ ὁρατοῖς καὶ τῷ ὁρῶντι, οὔτε τὰ ὄντα οὔτε νοῦς ἐστιν, ἀλλὰ αἴτιον τούτων καὶ νοεῖσθαι φωτὶ τῷ ἑαυτοῦ εἰς τὰ ὄντα καὶ εἰς τὸν νοῦν παρέχον.* VI, 7. 38: *ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ἔστιν· οὐδὲν γὰρ οὐδὲ τούτου δεῖται· ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ἀγαθός ἐστι κατὰ τούτου, ἀλλὰ καθ' οὗ τὸ ἔστι κ. τ. λ.*

wirkt und die zusammengesetzte Substanz ist in der Zeit gewirkt. Wenn aber Etwas nicht in der Zeit gewirkt ist, so kann es Nichts geben, was früher als es gewirkt wäre, und umgekehrt, wenn Etwas in der Zeit gewirkt ist, so kann es Nichts geben, was später als es gewirkt wäre. Es giebt mithin Nichts, was früher als die einfache Substanz, und Nichts, was später als die Substanz der Kategorieen gewirkt wäre. Wenn ein Ding von einem anderen Etwas ohne Vermittlung aufnimmt, so giebt es kein Ding, welches zu dessen Aufnahme geeigneter wäre, als eben dieses. Würde also die Substanz der Kategorieen die Substantialität vom ersten Schöpfer ohne Vermittlung aufnehmen, so könnte es keine Substanz geben, die in Ansehung der Substanzialität vollkommener wäre als sie. Die einfachen Substanzen aber, wie die Intelligenz und die Seele, sind in Ansehung der Substantialität vollkommener als die Substanz der Kategorieen; mithin kann dieselbe die Substanzialität nicht ohne Vermittlung vom ersten Schöpfer aufnehmen. Dasjenige, was die Substanz der Kategorieen unmittelbar in Bewegung setzt, kann nicht etwas Unendliches sein, denn es kann dieselbe nur entweder durch sein Wesen oder durch ein Accidens in Bewegung setzen. Ist es sein Wesen, durch welches es die Substanz in Bewegung setzt, so könnte, wenn dasselbe unendlich wäre, die von ihm ausgehende Bewegung nicht endlich sein; die Bewegung der Substanz ist aber endlich. Ist es aber ein Accidens, durch welches es die Substanz in Bewegung setzt, so kann es nichts Unendliches sein, weil ein jedes Ding durch den Hinzutritt eines Accidens verändert wird, während ein unendliches Ding nicht verändert werden, mithin auch kein Accidens haben kann. Die Bewegung der Substanz muss entweder eine natürliche, d. h. nothwendige Bewegung, oder eine von einem Willen ausgehende Bewegung sein. Ist sie eine natürliche Bewegung, so kann sie nicht ohne Vermittlung vom ersten Schöpfer ausgegangen sein, denn das unmittelbar vom ersten Schöpfer Gewirkte kann nicht etwas Natürliches oder Nothwendiges sein; ist sie aber eine von einem Willen ausgehende Bewegung, so muss die Substanz, da sie selber keinen Willen hat, von einer anderen Substanz abhängen, die ihr den bewegenden Willen verleiht. Das aber kann nicht der erste Schöpfer sein, denn der erste Schöpfer ist selber nicht bewegt, und was selber nicht bewegt ist, kann ohne Vermittelung auch einem Anderen keine Bewegung verleihen. Was sich in einem unendlichen Ort bewegt, kann diesen Ort nicht in endlicher Zeit durchlaufen, die Substanz der Kategorieen aber durchläuft den Ort, in dem sie sich bewegt, in endlicher Zeit; sie kann sich demnach nicht in einem unendlichen Ort bewegen. Der erste Schöpfer aber ist der unendliche Ort; mithin kann die

erste Substanz sich nicht in dem ersten Schöpfer bewegen [1]). Wenn es eine andere Substanz giebt, welche vollkommener ist als die Substanz der Kategorieen, so muss diese aus ihr hervorgegangen sein. Dasjenige nämlich, was aus einem anderen hervorgeht, ist später als die Kraft, aus der es hervorgeht, und was später als irgendeine Kraft ist, ist nicht so vollkommen als das Princip dieser Kraft, aus der es hervorgeht; es ist von geringerer Vollkommenheit als dieses, also unvollkommen. Giebt es aber ein Ding, das unvollkommen ist, so muss es ein anderes geben, das vollkommen ist, und das unvollkommenere Ding muss aus einem anderen hervorgegangen sein. Es giebt aber eine Substanz, welche vollkommener ist als die Substanz der Kategorieen; diese muss daher aus einem anderen hervorgegangen sein. Dasjenige, was aus einem Anderen hervorgeht, muss aber von derselben Gattung sein wie dasjenige, aus welchem es hervorgeht; da nun die Substanz der Kategorieen eine Substanz ist, so muss auch dasjenige, aus welchem sie hervorgegangen ist, eine Substanz, und zwar eine höhere Substanz als die Substanz der Kategorieen sein. Die Substanz der Intelligenz trägt die Gesammtheit der Form [2]), und was die Gesammtheit der Form trägt, das muss früher und feiner sein als das, was nur einen Theil der Form trägt, die Substanz der Kategorieen aber trägt nur einige der Formen; die Substanz der Intelligenz muss daher früher und feiner sein als die Substanz der Kategorieen. Giebt es aber eine Substanz, welcher früher und feiner ist als die Substanz der Kategorieen, so kann diese nicht unmittelbar vom ersten Schöpfer gewirkt sein; die Substanz der Kategorieen ist mithin nicht unmittelbar vom ersten Schöpfer gewirkt. Der erste Schöpfer ist der Anfang der Dinge und der Anfang der Dinge hat zu seinem Gegensatz das letzte der Dinge, die Substanz der Kategorieen aber ist das letzte der Dinge; mithin bildet die Substanz der Kategorieen den Gegensatz zum ersten Schöpfer. Zwischen dem Ersten und dem Letzten, das den Gegensatz zum Ersten bildet, muss es aber ein Mittleres geben; mithin muss es zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz der Kategorieen ein Mittleres geben [3]). Die Substanz von nothwendiger Existenz ist früher als

---

[1]) Fol. 45b: Omne, quod movetur loco infinito, impossibile est, ut pertranseat locum tempore finito, substantia, quae sustinet praedicamenta, transit locum, in quo movetur, tempore finito; ergo substantia, quae sustinet praedicamenta, impossibile est, ut moveatur loco infinito. Dehinc anteponam hanc et dicam: substantia, quae sustinet praedicamenta, non movetur loco infinito, et factor primus est locus infinitus; ergo substantia, quae sustinet praedicamenta, non movetur in factore primo. Vgl. oben S. 100 und V, § 42.

[2]) Vgl. oben S. 84.

[3]) Vgl. oben S. 116.

die Substanz von nur möglicher Existenz, die Substanz der Kategorieen aber ist von nur möglicher Existenz; mithin muss die Substanz von nothwendiger Existenz früher als diese sein, und da sie als Substanz derselben Gattung wie die Substanz der Kategorieen angehört, so muss sie ein Mittleres zwischen dieser und dem ersten Schöpfer sein.

Hiermit ist der erste Theil der Beweisführung zu seinem Abschluss gelangt. Allein bevor wir uns dem zweiten Theile des Gesammtbeweises für die Existenz der intelligibelen Substanzen zuwenden können, müssen wir uns noch mit einem Einwande beschäftigen, der gegen diese Art der Beweisführung erhoben werden kann, um das Ergebniss derselben gegen jede Anfechtung sicher zu stellen. In dem bisher von uns angewandten Beweisverfahren sind wir jedesmal von dem Begriff des ersten Schöpfers einerseits und von dem der Substanz der Kategorieen andererseits ausgegangen und haben vermittelst einer analytischen Auflösung dieser Begriffe auf das nothwendige Vorhandensein von Substanzen geschlossen, welche die Verbindung zwischen der Substanz der Kategorieen und dem ersten Schöpfer herstellen. Ist denn aber in diesem Falle eine solche Beweisführung überhaupt statthaft? Wie kann bei dem ersten Schöpfer von einer Beweisführung die Rede sein, welche die ihr zu Grunde gelegten Begriffe einer Definition unterwirft, die von Gattungen und Arten, von Differenzen und Individuen, von Eigenschaften und Accidentien handelt, da alle solche Bestimmungen auf das Wesen des ersten Schöpfers doch schlechterdings keine Anwendung finden können? Diesem Einwande lässt sich jedoch in folgender Weise begegnen. Die auf den ersten Schöpfer bezüglichen Begriffe, von denen wir in unserer Beweisführung ausgegangen sind, hatten es gar nicht mit dem Sein oder Wesen desselben zu thun, sondern nur mit den Eigenschaften, die sich entweder auf sein Wirken beziehen oder die als mit seinem Wesen unvereinbar von ihm ausgeschlossen werden müssen. Die Aussagen vom ersten Schöpfer können nämlich entweder affirmative oder negative sein. Eine affirmative Aussage wäre eine solche Aussage, durch welche der erste Schöpfer beschrieben würde nach den Eigenschaften, aus denen sein Wesen sich zusammensetzt; eine negative Aussage dagegen ist eine solche Aussage, durch welche gewisse Eigenschaften von dem ersten Schöpfer als mit seinem Wesen unvereinbar ausgeschlossen werden. Eine affirmative Aussage kann daher von Gott überhaupt nicht gemacht werden, weil es unmöglich ist, dass Gott durch andere als durch nur theologische Eigenschaften beschrieben werde [1]).

---

[1]) Diese in mancher Beziehung etwas dunkle Ausführung lautet in der lat. Uebersetzung, wie folgt (Fol. 47 a): Postquam nostra intentio de diffinitione terminorum propositionum, quae propositae sunt in probationibus,

Wenn aber von Gott die jeder logischen Beweisführung zu Grunde liegenden Begriffe, wie die der Gattung, der Art u. a., nothwendig auszuschliessen sind, kann da bei ihm überhaupt noch von einem Beweise die Rede sein? Allein wenn auch die Begriffe beim theologischen Beweise von denen der anderen Beweise verschieden sind, so ist doch die logische Beweisform, die Ordnung und Verkettung der Begriffe bei ihm dieselbe wie bei jedem anderen Beweise. Was aber die Begriffe betrifft, welche der theologischen Beweisführung zu Grunde liegen, so sind sie entweder primärer Art, d. h. von unmittelbarer Gewissheit, und dann sind sie in der theologischen Beweisführung von gleichem Werthe wie in der nichttheologischen Beweisführung, oder sie sind sekundärer Art, d. h. von anderen Begriffen abgeleitet, dann müssen wieder die der theologischen Beweisführung zu Grunde liegenden Begriffe ebensogut eine Quelle haben, von der sie abgeleitet werden, wie die der nichttheologischen Beweisführung zu Grunde liegen-

non fuit, nisi ut sciremus illos, et scientiam de factore primo secundum suas proprietates jam habuimus secundum aliquem modorum, quamvis non est diffinitus, ergo non fuit nobis opus, postquam scivimus aliquid de ipso, ad tractandum de diffinitione terminorum propositionum, quae positae sunt in probationibus de ipso, sed diffinitiones, quae sunt praedictae de terminis positis in ipsis propositionibus, an sunt de proprietatibus essentiae ipsius, an ex operibus, quae dicuntur de ipso, an ex proprietatibus eorum, quae sunt ita, quae non dicuntur de ipso. Quando descripserimus aliquibus proprietatibus, quae dicuntur de ipso, quia componitur ex his, erit propositio affirmativa, et quando removerimus ab eo aliquam proprietatum, quae non dicuntur de ipso, quod conficitur, erit propositio negativa et erit propositio ejus certa in probationibus. Et si ambae propositiones positae in syllogismis fuerint theologicae, erit ligatio unius cum alia in affirmando et negando, qualiter ligatio est duorum terminorum singulorum in singulis earum in affirmatione et negatione; et si una propositio fuerit theologica et alia non, erit ligatio earum in negando sicut ligatio duorum terminorum propositionis theologicae in negando — negando autem dico scilicet removere proprietatem non divinam a Deo benedicto, et non est possibile, ut ligetur affirmatione, quia impossibile est, Deum describi proprietate non theologica. — Was unter theologischen Aussagen oder Eigenschaften zu verstehen sei, wird von Gabirol nicht weiter erklärt; es werden wohl solche Eigenschaften gemeint sein, die nur in uneigentlichem oder übertragenem Sinne von Gott ausgesagt werden. In jedem Falle aber sind nicht-theologische, d. h. begriffliche Aussagen in affirmativem Sinne auf Gott nicht anwendbar; ausser den theologischen Eigenschaften können von Gott nur solche Eigenschaften ausgesagt werden, die sich entweder auf sein Wirken beziehen (vgl. oben S. 69) oder negative Bestimmungen enthalten. Dasselbe lehrt zum Theil auch schon Philo, denn auch Philo behauptet, dass Gott ohne alle Eigenschaften sei; wir können nur wissen, dass Gott ist; was er ist, ist uns durchaus verborgen (vgl. Zeller III, 2 S. 308—309). Bestimmter noch lehrt Plotin, dass die γένη, d. h. die logischen Begriffe oder Kategorieen, auf Gott keine Anwendung finden (VI, 2. 9 seq.) und dass es ferner von Gott keinen Begriff und kein Wissen gebe (VI, 9. 4 vgl. auch V, 3. 17). Vielleicht ist auch die Attributenlehre der Mutaziliten auf Gabirol nicht ohne Einfluss geblieben.

den. Wenn man daher behauptet hat, dass es in der Wissenschaft von Gott keinen Beweis gebe, so ist daran nur soviel richtig, dass es einen Beweis im gewöhnlichen Sinne, d. h. einen von logischen Begriffen ausgehenden Beweis von Gott nicht geben könne; dagegen giebt es in der Wissenschaft von Gott eine besondere Art der Beweisführung, die an Sicherheit der gewöhnlichen durchaus nicht nachsteht und daher mit demselben Rechte wie diese als eine Beweisführung bezeichnet werden kann [1]).

Die zweite Art der Beweisführung geht, wie bereits bemerkt [2]), von den Wirkungen aus, welche uns in der Welt des Sinnlichwahrnehmbaren von den intelligibelen Substanzen entgegentreten, und will aus dem Vorhandensein dieser Wirkungen das Vorhandensein der sie bewirkenden Ursachen oder der intelligibelen Substanzen beweisen. Wir müssen uns jedoch, bevor wir auf die Wirkungen dieser Substanzen im Besonderen eingehen, zuerst mit dem Begriffe der Wirkung überhaupt auseinandersetzan. Was also ist die Wirkung, wie ist sie und wodurch ist sie? [3]) Das Was der Wirkung besteht darin, dass das eine Ding einem anderen, von ihm verschiedenen Dinge seine Form mittheilt, insoweit das andere Ding zur Aufnahme dieser Form geeignet ist. Was das Wie betrifft, so kann die Wirkung durch eine unmittelbare oder durch eine mittelbare Verbindung erfolgen; die wirkende Form kann in Folge der ausgeübten Wirkung eine Veränderung oder Verminderung erfahren, oder sie wirkt, ohne eine solche Veränderung oder Verminderung zu erfahren; die Wirkung kann in dem zeitlosen Eindruck einer wirkenden Kraft auf ein die Wirkung erleidendes Ding bestehen, oder sie kann sich auch vermittelst der blossen Vorstellung vollziehen, wie die Wirkung, welche das Geliebte auf den Liebenden ausübt [4]). Was endlich das Wodurch oder Warum der Wirkung betrifft, so ist als die Ursache derselben die Wirkung des zweiten Wesens, d. i. des Willens, auf die universelle Materie anzusehen, denn die Kraft, die Alles schafft und Alles in Bewegung setzt, schafft durch sich selbst so lange, als sie Etwas findet, was ihre Wirkung aufzu-

---

[1]) Ergo probatio divina et probatio non divina et in certitudine et propositione probationum sunt sibi aequales, et cum haec ita sint, non est inconveniens, immo necesse est, ut probatio divina vocetur probatio. Vgl. die verkürzte Wiedergabe dieser Stelle in Falaquera's More ha-More S. 45. Das. S. 76: ואמר אחד מן החכמים שאין בחכמה האלקי מופת.

[2]) Vgl. oben S. 114.

[3]) Quid est haec actio, vel quomodo est haec, quare est. Vgl. oben S. 97 Anmerk. 2.

[4]) Vgl. Aristot. Metaph. XII, 7. 1072, a. 26: *τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα.* Das. b. 3: *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ.* Eine ähnliche Ausführung findet sich bei Abraham ibn Daud (Em. Ram. S. 61), der sich für diese Anschauung auch auf ein Gedicht Gabirol's beruft (vgl. meine Schrift über A. b. D. S. 154 Anmerk. 1).

nehmen im Stande ist; demgemäss muss auch die von dieser Kraft ausgehende Form durch sich selber wirken und schaffen, wie die universelle erste Materie die Wirkung durch sich selber aufnehmen muss [1]). Es ist aber eine Eigenthümlichkeit der universellen Wesen, dass ihre Natur sich auch in einem jeden ihrer Theile wiederfindet; demnach müssen, da die universelle Form wirkend ist, auch alle ihre Theile wirkend sein, und da die universelle Materie die Wirkung der universellen Form in sich aufnimmt, müssen auch alle Theile derselben die Wirkung der Form in sich aufnehmen. Die universelle Form also ist das mit Nothwendigkeit wirkende Princip, und zwar ist sie es aus dem Grunde, weil der erste Schöpfer, resp. der Wille, dasjenige, was er in sich hat, nicht in sich zurückhält, sondern weiter mittheilt, die Form aber als das ihm am Nächsten Stehende seine Emanation in sich aufnimmt und dieselbe dann auf die anderen Substanzen überträgt. Alle Substanzen stehen demnach unter dem Einfluss der aus dem Willen emanirenden Wirkung und folgen demselben darin, dass sie ihre Formen weiter mittheilen und ihre Kräfte weiter spenden solange, als sie eine zur Aufnahme ihrer Emanationen geeignete Materie vorfinden. Die Verschiedenheit aber, welche in Betreff der Aufnahme und Mittheilung der Emanationen zwischen den einzelnen Substanzen stattfindet, ist von dem Maasse ihrer Vollkommenheit und von dem näheren oder entfernteren Verhältniss bedingt, in welchem sie zum ersten Schöpfer, resp. dem Willen stehen. Es ist mithin überhaupt die erste, alle Substanzen umfassende Emanation, die es nothwendig macht, dass die eine der Substanzen sich in die andere ergiesse. Ein Beispiel dafür ist die Sonne, die sich auch nur aus dem Grunde ergiesst und ihre Strahlen mittheilt, weil sie unter die erste Emanation fällt und derselben unterworfen ist. Ein anderer Grund dafür, dass von den Substanzen sich die eine in die andere ergiesst, ist der, dass die Form feiner als die Materie und es die Art des Feinen ist, das ihm Begegnende und Gegenüberstehende zu durchdringen und durch dasselbe hindurchzugehen; deshalb muss auch die Form das ihm Begegnende und Gegenüberstehende durchdringen und durch dasselbe hindurchgehen [2]). Noch ein anderer Grund dafür

---

[1]) Sed quare est haec actio rerum aliarum in aliis, haec fit causa alterius in materia universali, quia virtus, quae facit omnia, commovet omnia, per se facit, quamdiu invenit receptibile actionis suae, unde necesse est, ut forma ab hac virtute sit etiam agens per se. Dass hier unter dem Zweiten der Wille zu verstehen sei, geht aus dem Zusammenhang der ganzen Stelle hervor, wie Gabirol ja auch oben (S. 97) die Wissenschaft des Quare mit der Wissenschaft vom Willen identificirt hat. Auch an anderen Stellen findet sich der Ausdruck: factor primus alter et secundus.

[2]) III, § 12. Et omnino prima influxio, quae est complectens omnes substantias, ipsa fecit necesse, ut aliae substantiarum influxerint aliis, et in

ist, dass es zur Natur der Form gehört, sich mit der Materie zu vereinigen, wenn diese geeignet ist, die Form in sich aufzunehmen. Was aber mit einem anderen sich vereinigt, das theilt sich und seine Form demselben mit; demnach theilt auch die Form demjenigen, welches geeignet ist, sie in sich aufzunehmen, sich und ihre Form mit. Dass aber die Form durch ihre Natur dazu angetrieben wird, sich selber mitzutheilen und ihre Form auf dasjenige zu übertragen, was zu ihrer Aufnahme geeignet ist, darin dürfen wir den einleuchtendsten Beweis dafür erblicken, dass die Form aus dem ersten Schöpfer hervorgegangen und ihm unterworfen ist. Ein dritter Beweis endlich ist der: da die universelle Form das erste Geschaffene und die erste Wirkung ist, so muss sie als solches auch Alles durchdringen, soweit überhaupt die Fähigkeit, sie in sich aufzunehmen, sich erstreckt[1]).

Nachdem wir uns im Vorangehenden über das Wesen und den Ursprung der Wirkung im Allgemeinen klar geworden sind, dürfen wir nunmehr die besonderen Wirkungen, welche die intelligibelen Substanzen auf die Welt des Sinnlichwahrnehmbaren ausüben, genauer in's Auge fassen, um so auch auf diesem Wege den Beweis für die Existenz der intelligibelen Substanzen zu erbringen. Wie wir gesehen haben, ist die Form das wirkende Princip, die Materie dagegen das Substrat, welches die Wirkung der Form in sich aufnimmt. Alles, was das Wesen der Form in sich trägt, muss daher wirkend sein; mithin müssen auch die einfachen Sub-

---

hoc accipe exemplum a sole, qui se non fecit effluentem nec dantem radios subs nisi per hanc causam, quod cadit sub prima influxione et obedit illi. Et cum consideraverimus causam, quae fecit necesse, ut aliae ex substantiis influerent aliis, inveniemus hujus rei alias causas praeter has, quarum alia est, quia forma subtilior est quam materia et quia subtile penetrans est et pertransiens per id, quod est sibi obstans et oppositum; ideo necesse est, ut forma penetret et pertranseat per omne, quod obstat sibi et est oppositum. Die Stücke §§ 8—11 im Auszuge des Falaquera gehören hinter III, § 31; vgl. oben S. 8 Anmerk.

[1]) Auch die Theologie, resp. Plotin lehrt, dass mit der ersten aus Gott hervorgegangenen Emanation die anderen Emanationen nothwendig gesetzt seien. Theol. S. 78 (Plot. IV, 8. 6): „Wäre aber diese eine Wesenheit (Gott) in ihrem Wesen stehen geblieben, so würde keines von den Dingen, weder eine von den bleibenden, noch eine von den sich wandelnden, vergänglichen Wesenheiten wirklich vorhanden sein. . . . Auch ist es nicht nothwendig (bei Plotin: statthaft), dass der Geist allein für sich sei, ohne etwas sein Thun, seine erhabene Kraft und sein strahlendes Licht Annehmendes zu schaffen; somit schafft er hierfür die Seele. Ebenso ist nicht nöthig, dass die Seele in der Geistwelt allein für sich sei und es Nichts gäbe, was ihren Eindruck annimmt, und deshalb sinkt sie in diese Niederwelt herab, um ihre Wirkung und edle Kraft kund zu thun. Es ist aber jeder Natur nothwendig, dass sie ihre Wirkungen ausübe und auf das, was unter ihr ist, Eindruck mache und dass das Ding auf sich wirken lasse und die Wirkungen von dem über ihm zunächst Liegenden annimmt. Denn das Höhere macht auf das Niedere Eindruck." Vgl. auch Dieterici Weltseele S. 13—17.

stanzen, wenn es solche giebt, wirkend sein und ihre Kraft und ihr Licht Allem mittheilen, was zu deren Aufnahme geeignet ist. Je feiner, stärker und lichtvoller aber die Substanz ist, desto stärker und durchdringender wird die von ihr ausgehende Wirkung und desto mehr wird sie im Stande sein, ihr Wesen und ihre Form Anderen mitzutheilen. Dieser Drang und Trieb, sich einem Anderen mitzutheilen, macht sich selbst bei der körperlichen Substanz noch geltend, wenn es ihr auch an der Kraft und Feinheit fehlt, um einem Anderen ihr Wesen mitzutheilen. Die körperliche Substanz ist nämlich wegen der Dichtigkeit und Dunkelheit der Quantität nicht im Stande, ihr Wesen mitzutheilen [1]); so theilt die Quantität den Körpern, die ihr gegenüberstehen, wenigstens ihren Schatten mit, so dass sie, wenn sie einem leuchtenden Körper begegnet, demselben ihre Form verleiht. Umwievielmehr wird demgemäss die geistige Substanz, die nicht mit der Quantität behaftet ist, ihr Wesen, ihre Kraft und ihr Licht mittheilen [2]). Ist die körperliche Substanz wegen ihrer Dichtigkeit und Dunkelheit nicht im Stande, ihr Wesen einem Anderen mitzutheilen, so muss umgekehrt die geistige Substanz, je weiter entfernt sie von der Dichtigkeit und Dunkelheit ist, umsomehr im Stande sein, ihr Wesen einem Anderen mitzutheilen. Erwägen wir, dass das Wesen der einfachen Substanz keine Grenze hat, und bedenken wir ferner ihre Kraft und ihre Fähigkeit, das ihr gegenüberstehende Ding, wenn es zu ihrer Aufnahme geeignet ist, zu durchdringen und sich in dasselbe zu versenken, und ziehen wir dann einen Vergleich zwischen ihr und der körperlichen Substanz, so finden wir, dass die körperliche Substanz nicht die Fähigkeit habe, überall zu sein, und dass sie zu schwach sei, die Dinge zu durchdringen, dass dagegen die einfache Substanz, d. i. die Substanz der universellen Seele, über die ganze Welt ausgebreitet sei und sie durchdringe, und dass ferner auch die Substanz der Intelligenz über die ganze Welt ausgebreitet sei und sie durchdringe. Der Grund dafür aber ist die Feinheit dieser beiden Substanzen, ihre Kraft und ihr Licht; darum ist die Substanz

[1]) Vgl. oben S. 93.

[2]) III, § 13. Theolog. S. 79 (Plot. IV, 8. 6): „Nichts von den geistigen und natürlichen Dingen bleibt in seinem Wesen stehen, keines unterlässt es, zu wirken, es sei denn als letztes der Dinge so schwach, dass sein Wirken kaum hervortritt.“ Das. S. 90 (Plot. VI, 7. 13): „Die letzte Bewegung ist gleichsam nur eine Linie, d. h. ein fester Körper mit einander gleichen Theilen ohne Unterschied. Die letzte Bewegung des Geistes hegt nicht viele Vortrefflichkeit, denn in ihr ist keine andere Kraft, die sie anregte, Leben zu schaffen.“ Aehnlich bei den l. Brüdern Weltseele S. 14; das. S. 25: „Als nun dieser Körper vorhanden war, stand die Emanation still und ergoss sich aus ihm keine neue Schöpfung, weil die Stufe der Materie im Vergleich mit der geistigen Substanz so mangelhaft ist, denn ihre Substanz ist dicht und steht von der ersten Ursache ab.“

der Intelligenz in das Innere der Dinge eingegossen und durchdringt dieselben; umwievielmehr aber muss demgemäss die Kraft Gottes Alles durchdringen, in Allem existiren und zeitlos in Allem wirken [1]). Alle einfachen Substanzen theilen also sich und ihre Formen einem Anderen mit, und zwar theilen sie diese der Substanz der Kategorieen mit, weil diese das ihnen gegenüberstehende und zur Aufnahme ihrer Wirkungen geeignete Substrat ist. Da aber diese Substanz ein sinnlich-wahrnehmbarer, zusammengesetzter Körper ist, so muss auch die Einwirkung, welche die geistige Substanz auf ihn ausübt, eine sinnlich-wahrnehmbare sein; jedoch ist diese Einwirkung weder eine absolut körperliche, noch eine absolut geistige, sondern ein Mittleres zwischen diesen beiden Extremen, wie z. B. das Wachsthum, die Sensibilität, die Bewegung, die Farben und Gestalten solche Einwirkungen sind, welche die körperlichen Substanzen von den geistigen Substanzen empfangen [2]), denn diese Einwirkungen sind nicht absolut körperlich, aber auch nicht absolut geistig, da sie ja mit den Sinnen wahrgenommen werden. Alle sinnlich-wahrnehmbaren Formen in der körperlichen Substanz stammen demnach aus einer Einwirkung der intelligibelen, geistigen Substanz; sinnlich-wahrnehmbar aber sind diese Formen nur deshalb, weil die sie aufnehmende Materie ihrer Natur nach der Körperlichkeit sehr nahe steht, in der intelligibelen, geistigen Substanz jedoch sind diese Formen einfacher, als sie in der Materie sind. Eine Analogie zu dem Erguss und der Uebertragung der Form von der einfachen, geistigen Substanz und ihrer Einwirkung auf die körperliche Materie bildet das Licht der Sonne, dass sich in die Luft er-

---

[1]) III, § 14. Die Schlussworte dieses Stückes lauten in der lat. Uebersetzung: Quanto magis ergo secundum hanc considerationem debet esse virtus Dei sancti penetrans omnia, existens in omnibus, agens in omnibus sine tempore. Bei Falaquera wird demnach anstatt: מקיף בכל wohl zu lesen sein: מקיים בכל. Die Lehre von der Allgegenwart der Weltseele, der Intelligenz und Gottes braucht nicht mit Joël (S. 33) auf Porphyrius zurückgeführt zu werden, denn sie findet sich schon bei Plotin. Theolog. S. 79 (Plot. IV, 8. 6): „Die Seele ergiesst ihre Kraft auf diese ganze Welt und geschieht dies durch ihre erhabene Hochkraft. Es giebt nichts Körperliches, dasselbe sei sich bewegend oder nicht, das der Kraft der Seele entbehrte und ausserhalb ihrer guten Natur stände. Jeder Körper erfasst von ihrer Kraft und Güte nur soviel, als er davon annehmen kann." Ebenso Liber de causis, § 8: „Die Intelligenz umschliesst das, was im Umkreis der Natur entsteht (und vergeht) und das, was über der Natur ist" u. s. w. (vgl. oben S. 95 Anmerk. 3). Dasselbe lehren auch die l. Brüder, vgl. Dieterici Weltseele S. 18. 24 u. a. O.

[2]) Munk (S. 44) hat diese Stelle, die allerdings weder bei Falaquera, noch in der lat. Uebersetzung ganz korrekt vorzuliegen scheint, nicht richtig wiedergegeben. Die einfachen Substanzen wirken nicht auf das Wachsthum, die Sensibilität u. s. w., sondern diese selbst sind die Einwirkungen, welche die einfachen Substanzen in den körperlichen hervorbringen.

giesst und sie durchdringt, aber dennoch wegen der Feinheit derselben in ihr nicht sichtbar wird, bis es auf einen festen Körper wie die Erde trifft; dann nämlich wird das Licht den Sinnen wahrnehmbar, weil es nicht in die Theile der Erde eindringen und sich in sie zerstreuen konnte, sondern an der Oberfläche des Körpers stehen geblieben ist, wodurch sein Wesen sich gesammelt hat und seine Ausstrahlung mehr hervorleuchtet[1]). In derselben Weise durchdringen einander die Lichter der einfachen Substanzen und ergiessen sie sich auf einander, werden aber dennoch wegen der Feinheit und Einfachheit dieser Substanzen den Sinnen nicht wahrnehmbar, dann aber, wenn diese Lichter bis zur körperlichen Materie durchgedrungen sind, werden sie den Sinnen wahrnehmbar und offenbaren sich ihnen in Folge der Dichtigkeit der körperlichen Materie[2]). So erheben wir uns bis zu der Erkenntniss, dass alle Formen, die von der universellen Materie getragen werden, ein Sein haben auch im Wesen der Kraft, die ihnen dasselbe verleiht, nämlich des Willens, und zwar ein einfacheres Sein als in der ersten Materie, welche sie aufnimmt[3]). Weil aber die erste Materie ihrer Natur nach von dem Wesen des Willens verschieden und im Vergleich mit diesem dem Körper ähnlich ist, darum muss die Einwirkung des Willens in der Materie ebenso zur Wahrnehmung gelangen, wie die Einwirkung der intelligibelen Substanzen in dem Körper zur Wahrnehmung gelangt. Ferner muss der Wille das, was er in seinem Wesen hat, ebenso von sich ausgehen lassen und es der Materie verleihen, wie die intelligibelen Substanzen das, was sie in ihrem Wesen haben, von sich ausgehen lassen und es den Körpern verleihen, nur mit dem Unterschiede, dass der Wille nicht in der Zeit, nicht durch eine Bewegung, nicht durch ein Werkzeug und nicht im Raume wirkt, während bei den intelligibelen Substanzen das Entgegengesetzte der Fall ist[4]). Alle einfachen und über-

[1]) sed stetit in superficie corporis et adunata est ejus essentia et tunc magis emicuit ejus irradiatio.

[2]) Vgl. oben S. 94; S. 107. Dass diese ganze Anschauung neuplatonisch ist, braucht nicht weiter bewiesen zu werden; jedoch kann ich dieselbe in der Gestalt, wie sie hier von Gabirol vorgetragen wird, in der von Joël (S. 34) angeführten Stelle des Plotin (III, 6. 14) nicht wiedererkennen. Bei einer für das ganze System so überaus wichtigen Lehre hätte sich wohl auch Plotin kaum auf eine blosse Allegorie beschränkt. In diesem speciellen Punkte scheint mir Gabirol vielmehr wirklich originell zu sein, wofür auch der Umstand spricht, dass er auf das hier gebrauchte Bild mit einer gewissen Vorliebe immer wieder zurückkommt.

[3]) Vgl. IV, § 31. 32; V, § 18. 39.

[4]) Vgl. V, § 34. 63. Auch die Theologie lehrt, dass Gott nicht in der Zeit, nicht im Raume, nicht durch eine Bewegung (S. 138—139 Plot. V, 2. 1) und nicht durch ein Werkzeug (das. S. 168 Plot. V, 8. 7) wirke. Vgl. auch Liber de causis § 19 (Prokl. § 122); Dieterici Weltseele S. 151 und al-Batlâjusi's העגולות הראשוניות (ed. Kaufmann) S. 25 Z. 14.

haupt alle wirkenden Substanzen wirken demnach das, was sie wirken, in Folge der ersten Wirkung, die Alles bewegt und Alles durchdringt. So wird es uns auch begreiflich, wie die erste Kraft und die erste Wirkung alles Seiende durchdringen, denn wenn schon die Kraft der einfachen Substanzen und überhaupt die Kraft aller Dinge sich Allem mittheilt, sich in Alles versenkt und Alles durchdringt, umwievielmehr muss dies erst bei der Kraft des ersten Schöpfers der Fall sein. Darum hat man auch die Behauptung aufgestellt, dass der erste Schöpfer in Allem sei und dass es kein Ding gebe, welches leer von ihm wäre[1]).

Blicken wir, bevor wir weiter gehen, noch einmal auf den bisherigen Verlauf des zweiten Beweises zurück. Es ist zunächst gezeigt worden, dass die einfachen Substanzen, insofern sie das Princip der Form darstellen, ihrem Begriffe nach als wirkend gedacht werden müssten und dass ferner das Wirken dieser Substanzen bei der körperlichen Substanz, die ihrem Begriffe nach als die Grenze alles Wirkens anzusehen sei, nothwendig zum Stillstand gelange. Auf Grund dieser beiden Prämissen haben wir dann den Schluss gezogen, dass die an der körperlichen Substanz zur Erscheinung gelangenden Formen als Wirkungen der einfachen oder intelligibelen Substanzen zu betrachten seien. Somit hat auch der zweite Beweis, ebenso wie der erste, bisher einen rein aprioristischen Verlauf genommen. Wie es dort die Begriffe des ersten Schöpfers und der körperlichen Substanz waren, so sind es hier die Begriffe der intelligibelen und der körperlichen Substanz, welche der Beweisführung zu Grunde gelegt werden, um vermittelst einer Auflösung dieser Begriffe das Vorhandensein der intelligibelen Substanzen zu beweisen. Die Aufgabe des zweiten Beweises sollte ja aber im Unterschiede von der aprioristischen Methode des ersten Beweises darin bestehen, dass in ihm die Wirkungen der intelligibelen Substanzen gewissermassen a posteriori in der körperlichen Substanz nachgewiesen würden; es sollte gezeigt werden, dass die einzelnen in der körperlichen Substanz existirenden Formen thatsächlich ihren Grund in den intelligibelen Substanzen hätten und von diesen in der körperlichen Substanz hervorgerufen seien. Gleichwohl wird diese Aufgabe, obschon ihre Nothwendigkeit anerkannt wird[2]), auch in der unmittelbar folgenden Beweisführung noch immer nicht in Angriff genommen. Vielmehr geht der zweite Beweis auch in seinem zweiten Theile, wie Gabirol sich ausdrückt, via compositionis vor sich, d. h. es

---

[1]) III, § 15. Zu dem Schlusssatz vgl. V, § 62.

[2]) — D — Multum necessarium est ad probandum et manifestandum probationibus necessariis universalibus, quod formae, quae subsistunt in substantia, quae sustinet praedicamenta, sunt patientes a substantiis simplicibus, advenientes ex eis. — M — Bene interrogasti de eo, quod nimis opus est.

wird eine Vergleichung der den geistigen Substanzen nothwendig zukommenden Eigenschaften mit den in der körperlichen Substanz existirenden Formen angestellt, um daraus den Schluss zu ziehen, dass diese Formen der körperlichen Substanz auf eine Wirkung der geistigen Substanzen zurückzuführen seien. Die Eigenschaften und Wirkungen der geistigen Substanzen werden aber auch im zweiten Theile des zweiten Beweises einfach vorausgesetzt, ohne dass sie im Einzelnen als wirklich vorhanden nachgewiesen werden. Das geschieht vielmehr erst im dritten Theile des zweiten Beweises, der im Gegensatz zu der via compositionis, die in den beiden ersten Theilen des zweiten Beweises eingeschlagen wurde, via resolutionis vor sich geht, d. h. es werden in diesem die in der körperlichen Substanz zur Erscheinung gelangenden Formen im Einzelnen analysirt und auf ihre specifischen Ursachen oder auf diejenigen von den geistigen Substanzen zurückgeführt, die ihrem Wesen nach diese specielle Wirkung auszuüben geeignet erscheinen [1]). Demnach ist es, streng genommen, auch nur dieser letzte Theil des zweiten Beweises, auf welchen die Bemerkung zutrifft, dass uns in diesem Beweise schon ein gewisser Aufschluss über das Wesen und die Beschaffenheit der Mittelsubstanzen geboten würde. Indem wir hier nämlich die einzelnen an der körperlichen Substanz hervortretenden Wirkungen einer Analyse unterziehen, sind wir zugleich im Stande, uns ein Urtheil über die Beschaffenheit der geistigen Substanzen zu bilden, die wir als deren Ursachen zu betrachten haben.

Der zweite Beweis zerfällt also in zwei Haupttheile, in den Beweis via compositionis und in den Beweis via resolutionis, und der Beweis via compositionis seinerseits besteht wieder aus zwei Theilen, die sich jedoch schon wegen der Gleichheit des ihnen zu Grunde liegenden Princips nicht so ganz scharf auseinander halten lassen. Im Wesentlichen mag der Unterschied zwischen den beiden Theilen des Beweises via compositionis wohl darin zu suchen sein, dass der erste den Gang von oben nach unten, der zweite hingegen den von unten nach oben nimmt. Der erste Theil geht von den Wirkungen der geistigen Substanzen aus und sucht diese in den Wirkungen und Erscheinungen wiederzufinden, die an der körperlichen Substanz zu Tage treten; der zweite Theil nimmt seinen Ausgangspunkt von den Formen der körperlichen Substanz, von denen dann gezeigt wird, dass sie trotz ihrer Körperlichkeit

[1]) Fol. 51b: Et ostensum est hic secundum compositionem, et adhuc etiam manifestabimus secundum resolutionem, hoc est resolvendo impressiones, quae sunt in substantia composita, et praesignando per unamquamque illarum substantiam simplicem, quae proprie imprimit illam, quia cum hoc fecerimus, sciemus, quae sunt substantiae simplices cum substantia composita, quae inprimunt in ea lineamenta et figuras ejus. Vgl. auch die scharfsinnige Auseinandersetzung bei Seyerlen XV, S. 524—532.

auch in der geistigen Substanz als ihrer wirkenden Ursache irgendwie existiren müssten[1]).

Wie der erste, so setzt auch der zweite Theil des Beweises via compositionis sich aus einer grossen Anzahl einzelner Beweise zusammen, von denen wir hier die bemerkenswertheren hervorheben wollen. Jede von einer geistigen Substanz ausgehende Wirkung ist einfach, die an der körperlichen Substanz hervortretenden Wirkungen aber sind einfach; mithin sind die Wirkungen in der körperlichen Substanz von der einfachen Substanz gewirkt. Die Kräfte, Formen und Bewegungen, die in der körperlichen Substanz sich finden, sind einfacher und feiner als diese Substanz selbst, was aber einfacher und feiner als die körperliche Substanz ist, nähert sich dem Gebiet der einfachen Substanz; die Kräfte, Formen und Bewegungen in der körperlichen Substanz nähern sich mithin dem Gebiete der einfachen Substanz und gehören entweder zum Wesen der einfachen Substanz oder zu deren Accidentien. Die von der körperlichen Substanz getragenen Formen sind gewirkt, eine Wirkung aber muss von einem Wirkenden kommen; demnach können die von der körperlichen Substanz getragenen Formen nicht von dieser Substanz selber kommen. Kommt aber Etwas nicht von dem einen Dinge, so muss es von dessen Gegensatz kommen; die Formen in der körperlichen Substanz müssen mithin von der einfachen Substanz als dem Gegensatz der körperlichen Substanz kommen. Die Kräfte, Formen und Bewegungen, die in der körperlichen Substanz sich finden, müssen derselben zugeeignet sein entweder vom ersten Schöpfer oder von dem Wesen dieser Substanz selbst oder von einer Substanz, die zwischen diesen beiden in der Mitte steht. Vom Wesen des ersten Schöpfers können sie der Substanz nicht zugeeignet sein, weil sonst zwischen dem ersten Schöpfer und der körperlichen Substanz eine Uebereinstimmung stattfände, indem dasjenige, was zuerst im Wesen des ersten Schöpfers war, dann dem Wesen der Substanz angehörte; ferner auch deshalb nicht, weil sonst entsprechend der in der Substanz vorhandenen Vielheit von Kräften, Formen und Bewegungen eine Vielheit auch im Wesen des ersten Schöpfers vorhanden sein müsste, was beides unmöglich ist. Aber auch von ihrem eigenen Wesen können sie der Substanz nicht zugeeignet sein, denn wäre dies der Fall, so müsste die Substanz entweder, insofern sie wirkend ist, auch aufnehmend und demgemäss wirkend und leidend zu gleicher Zeit sein, was unmöglich ist, oder sie müsste in einer Beziehung wirkend und in einer anderen Beziehung leidend sein, dann wäre sie, insofern sie die Form erleidet, ungeformt, die ganze Substanz aber ist geformt, die Substanz würde daher zugleich geformt und ungeformt sein,

[1]) Vgl. Seyerlen S. 524—525.

was wiederum unmöglich ist. Es bleibt mithin nur übrig, dass sie diese Kräfte, Formen und Bewegungen von einer mittleren Substanz zugeeignet erhalten habe. Jede Wirkung kommt von einer geistigen Kraft und jede Aufnahme einer Wirkung von einer körperlichen Kraft; wäre daher die Substanz, insofern sie aufnehmend ist, auch wirkend, so würde sie geistig und körperlich zugleich sein. Wäre aber ein Theil von ihr wirkend und ein Theil von ihr aufnehmend, dann würde der eine Theil geistig und der andere Theil körperlich sein, die Substanz der Kategorieen ist aber ganz körperlich; mithin kann Nichts an ihr wirkend sein [1]). Jede geistige Substanz hat eine Form und jede geistige Substanz ist fein, Alles aber, was fein ist, lässt seine Form von sich ausströmen und theilt sich mit; demnach lässt auch die geistige Substanz ihre Form von sich ausströmen und theilt sich mit. Wir machen nun diesen Schluss zum Vordersatz und fahren fort: die geistige Substanz lässt ihre Form von sich ausströmen und theilt sich mit, die Form eines jeden Dinges aber, das seine Form von sich ausströmen lässt und sich mittheilt, wird von dem ihr gegenüberstehenden Dinge, das dieselbe aufnimmt, dargestellt oder zurückgeworfen; mithin wird auch die Form der geistigen Substanz von dem ihr gegenüberstehenden Dinge dargestellt oder zurückgeworfen [2]). Zu diesem Schlusse fügen wir dann Folgendes hinzu: Wenn eine Form von dem sie aufnehmenden Dinge zurückgeworfen wird, so durchdringt diese Form, wenn ihre Substanz eine feine Substanz ist, das sie aufnehmende Ding und umgiebt dasselbe; mithin durchdringt die Form der geistigen Substanz die Substanz der Kategorieen und umgiebt dieselbe. Diesen Schluss machen wir wiederum zum Vordersatz und behaupten weiter: Die Form der geistigen Substanz durchdringt die Substanz der Kategorieen und umgiebt dieselbe, die von der Substanz der Kategorieen getragene Form durchdringt und umgiebt dieselbe aber gleichfalls; mithin ist die von der Substanz der Kategorieen getragene Form mit der Form der geistigen Substanz identisch [3]). Jede körperliche Substanz ist in ihrem Wesen begrenzt, und was in seinem Wesen begrenzt ist, kann sich nicht so ausbreiten, dass es an jedem Orte sei. Die geistige Substanz hingegen ist in ihrem Wesen nicht begrenzt, und was in seinem Wesen nicht begrenzt ist, dessen Wesen breitet sich aus und ist an jedem Orte; das Wesen der geistigen Substanz breitet sich mithin aus und ist an jedem Orte, und da dasjenige, was sich ausbreitet, auch ausströmend und nicht ruhend ist, so ist die geistige Substanz auch

[1]) III, § 16.

[2]) Fol. 49a: Ex substantia spirituali fluit forma ejus, et omne, a quo fluit forma ejus, ipsa forma repraesentatur vel reverberatur ab opposito, quod est receptibile ejus (vgl. oben S. 130 ff.).

[3]) III, § 17.

ausströmend und nicht ruhend. Was ausströmend und nicht ruhend ist, dessen Form kommt aber nur dann zur Ruhe, wenn es auf einen ihm gegenüberstehenden Körper trifft, von welchem seine Form und Wirkung zurückgeworfen wird, wie das Licht der Sonne, das von dem Körper zurückgeworfen wird [1]); die Form der geistigen Substanz kommt mithin nur dann zur Ruhe, wenn sie auf einen Körper trifft und von ihm zurückgeworfen wird. Die von der körperlichen Substanz getragene Form kommt aber an dieser zur Ruhe und wird von ihr zurückgeworfen; die von der körperlichen Substanz getragene Form ist demnach mit der Form identisch, die aus der geistigen Substanz reflektirt. Was aber von einem Dinge auf ein anderes reflektirt, das hat die Eigenthümlichkeit, dass es sich über die Oberfläche des Dinges, auf welches es reflektirt, ausbreitet und es so bedeckt, dass dasselbe nicht wahrgenommen wird; nun breitet sich die von der Substanz der Kategorieen getragene Form so über diese Substanz aus und bedeckt sie so, dass dieselbe nicht wahrgenommen wird; mithin ist die von der zusammengesetzten Substanz getragene Form aus einer anderen Substanz auf dieselbe reflektirt. Was aus einem Dinge auf ein anderes reflektirt, muss aber in dem Dinge vorhanden sein, aus dem es reflektirt; die von der zusammengesetzten Substanz getragene Form muss mithin in der Substanz, aus der sie reflektirt, vorhanden sein. Die Einheit ist die Wurzel der Vielheit, die einfache Substanz aber ist eine Einheit; mithin ist die einfache Substanz die Wurzel der Vielheit [2]), und da die von der zusammengesetzten Substanz getragenen Formen viele sind, so ist die einfache Substanz die Wurzel der Formen, die von der zusammengesetzten Substanz getragen werden. Die Quantität ist eine Form, jede Form stammt aber aus einer anderen Form; demnach kann die Quantität nicht aus der sie tragenden Substanz, sondern sie muss aus einer Form stammen. Ausser der einfachen Form giebt es aber keine Form; mithin muss die Quantität aus der einfachen Substanz stammen. Die Eigenschaften und Wirkungen der einfachen Substanz lassen sich auch in der von der zusammengesetzten Substanz getragenen Form nachweisen: Wie die einfache Substanz nur an dem Körper wahrgenommen wird, so wird auch diese Form nur an dem Körper wahrgenommen; wie die einfache Substanz an sich eine einfache Einheit ist, so ist auch diese Form an sich eine einfache Einheit; wie die einfache Substanz die Form der zusammengesetzten Substanz ist, so ist auch diese Form die Form der zusammengesetzten Substanz; wie die einfache Substanz dasjenige, dessen Form sie ist, vollendet, so vollendet auch diese Form dasjenige, dessen Form

---

[1]) Vgl. oben S. 130.
[2]) Vgl. IV, § 18—19.

sie ist; wie die einfache Substanz die zusammengesetzte Substanz durchdringt, so durchdringt auch diese Form die zusammengesetzte Substanz; wie die einfache Substanz nicht im Raume ist, so ist auch diese Form nicht im Raume; wie endlich die einfache Substanz bewegend und wirkend ist, so ist auch diese Form bewegend und wirkend. Wenn aber die Eigenschaften und Wirkungen der einfachen Substanz sich in der von der zusammengesetzten Substanz getragenen Form wiederfinden, so muss diese Form ein Ausfluss der einfachen Substanz sein, da Alles, worin die Eigenschaften und Wirkungen der einfachen Substanz sich wiederfinden, ein Ausfluss derselben ist. Wenn zwei Substanzen, die in ihrer Form einander entgegengesetzt sind, sich miteinander verbinden, so entsteht durch diese Verbindung eine dritte Form, die von jeder der jenen beiden Substanzen eigenthümlichen Formen verschieden ist. Diesen Satz, von dessen Richtigkeit wir schon durch die sinnliche Wahrnehmung uns überzeugen können, wie er auch begrifflich als unanfechtbar gelten darf, schicken wir voraus, um daran als zweiten Satz die Behauptung anzuschliessen, dass die einfache und die zusammengesetzte Substanz miteinander verbunden und geeint sind. Auch von der Richtigkeit dieses zweiten Satzes können wir uns schon durch die sinnliche Wahrnehmung überzeugen, denn wir sehen, dass die zusammengesetzte Substanz die Wirkungen der Natur und der Seele an sich trage; mithin muss eine Verbindung dieser Substanzen mit der zusammengesetzten Substanz stattgefunden haben. Wir wollen die Richtigkeit dieses Satzes aber auch begrifflich nachweisen. Die einfache Substanz und die zusammengesetzte Substanz gehören derselben Gattung an, Dinge aber, die derselben Gattung angehören, sind miteinander geeint; die einfache und die zusammengesetzte Substanz sind demnach miteinander geeint. Die Form der einfachen Substanz muss sich mit Nothwendigkeit ergiessen, was sich aber mit Nothwendigkeit ergiessen muss, das vereinigt sich mit dem ihm gegenüberstehenden Dinge; da nun der einfachen Substanz die zusammengesetzte Substanz gegenübersteht, so muss die Form der einfachen Substanz sich mit der zusammengesetzten Substanz verbinden. Die einfache Substanz ist in ihrem Wesen unbegrenzt, was aber in seinem Wesen unbegrenzt ist, dessen Wesen breitet sich aus; das Wesen der einfachen Substanz breitet sich mithin aus. Das Wesen eines Dinges, dessen Wesen sich ausbreitet, ist überall, und was überall ist, ist mit Allem, was der Raum umschliesst, geeint, die zusammengesetzte Substanz aber ist die Gesammtheit dessen, was der Raum umschliesst; mithin ist das Wesen der einfachen Substanz mit dem Wesen der zusammengesetzten Substanz geeint. Die einfache Substanz hat das Streben, dasjenige, was sie der Möglichkeit nach in sich hat, in Wirkung zu setzen, die Wirkung eines Dinges, das ein solches Streben hat,

kann aber nur an einem Substrat zur Erscheinung gelangen; die Wirkung der einfachen Substanz kann daher auch nur an einem Substrat zur Erscheinung gelangen. Was nur an einem Substrat zur Erscheinung gelangen kann, das vereinigt sich mit demselben, das Substrat für die Wirkung der einfachen Substanz ist aber die zusammengesetzte Substanz; mithin vereinigt sich die einfache Substanz mit der zusammengesetzten Substanz. Wir dürfen es also als feststehend betrachten, dass die einfache Substanz sich mit der zusammengesetzten Substanz verbinde. Wenn zwei Dinge sich miteinander verbinden, so entsteht aber nach dem von uns vorausgeschickten ersten Satze aus der Verbindung ihrer Formen eine neue von jeder dieser beiden Formen verschiedene Form; mithin entsteht auch aus der Verbindung der einfachen mit der zusammengesetzten Substanz eine von der Form dieser beiden Substanzen verschiedene Form. Die Kräfte, Formen und Bewegungen, die in der zusammengesetzten Substanz sich finden, sind aber Formen, die sowohl von der Form der einfachen Substanz wie von der Form der zusammengesetzten Substanz verschieden sind; mithin müssen dieselben aus der Verbindung der einfachen mit der zusammengesetzten Substanz entstanden sein. Die einfache Substanz ist die wirkende Ursache der zusammengesetzten Substanz, die wirkende Ursache aber prägt dem Dinge, dessen Ursache sie ist, das ein, was in ihrem Wesen ist; da nun die einfache Substanz der zusammengesetzten Substanz ihre Kräfte, Formen und Bewegungen einprägt, so müssen diese Kräfte, Formen und Bewegungen in der einfachen Substanz vorhanden sein. Die Bewegung ist eine Wirkung der Seele und in der zusammengesetzten Substanz ist Bewegung; die Wirkung der Seele ist demnach die Ursache der in der zusammengesetzten Substanz vorhandenen Bewegung[1]); mithin ist in der zusammengesetzten Substanz eine Wirkung der einfachen Substanz vorhanden. Die Seele ist bewegend und das Bewegende ist die Ursache des Ruhenden, die zusammengesetzte Substanz aber ist ruhend; mithin ist die Seele die Ursache der zusammengesetzten Substanz. Die körperliche Substanz ist nur aufnehmend und nur zusammengesetzt, die einfache Substanz dagegen ist aufnehmend und wirkend, in gewisser Beziehung einfach und in gewisser Beziehung zusammengesetzt. Was aber wirkend und aufnehmend, einfach und zusammengesetzt ist, das kann viele Formen in sich aufnehmen, und was viele Formen in sich aufnehmen kann, in dem sind viele Formen der Möglichkeit nach vorhanden. Ein Ding, in welchem viele Formen der Möglichkeit nach vorhanden sind, wird diese Formen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit überführen; mithin führt die einfache Substanz die der Möglichkeit nach in ihr vor-

[1]) Vgl. oben S. 119.

handenen Formen zur Wirklichkeit über. Alles, was viele Formen in sich aufnimmt, hat in sich nicht eine Form, die ihm eigenthümlich ist. Die einfachen Substanzen, wie die Intelligenz, die Seele, die Natur und die Materie, nehmen aber viele Formen in sich auf; mithin hat keine von ihnen eine Form, die ihr eigenthümlich ist[1]). Die Intelligenz erfasst die Geistigkeit der Dinge vermittelst der Aehnlichkeit; die Intelligenz ist demnach der Kraft eines jeden Dinges ähnlich, und da sie der Kraft eines jeden Dinges ähnlich ist, so muss die Form eines jeden Dinges in ihr sein. Dasselbe aber gilt auch von der Seele. Die Intelligenz und die Seele wissen alle Dinge und das Wissen ist die Subsistenz der Form des gewussten Dinges in der Intelligenz und der Seele; mithin subsistiren in der Intelligenz und der Seele die Formen aller Dinge. Die Subsistenz der Formen findet aber in ihnen statt vermittelst der Einigung; mithin sind alle Formen mit der Intelligenz und der Seele geeint, und da die Einigung auf der Aehnlichkeit beruht, müssen die Formen der Intelligenz und der Seele ähnlich sein[2]). Die sinnlich-wahrnehmbaren Dinge existiren in der Seele in einfacher Weise, d. h. die Formen derselben existiren in ihr ohne ihre Materie; in der Intelligenz existiren die Formen der Dinge aber in einer noch einfacheren und universelleren Weise. Daraus folgt, dass alle unteren Formen von Stufe zu Stufe in den oberen Formen existiren, bis man zu der universellen Form gelangt, in der alle Formen existiren, nur dass die Formen hier, in den geistigen Substanzen, nicht im Raume, dort, in der Sinnenwelt, aber im Raume existiren, dass sie hier durch die Einigung der geistigen Substanz geeint, dort durch die Zerstreutheit der körperlichen Substanz zerstreut sind[3]). Wie die partikuläre Form, welche von der partikulären Materie getragen wird, in der Substanz der partikulären Seele losgelöst von ihrer Materie existirt, so muss auch die universelle körperliche Form, welche von der universellen körperlichen Materie getragen wird, d. i. die von der zusammengesetzten Substanz getragene Form, in der Substanz der universellen Seele losgelöst von ihrer Materie, d. i. der zusammengesetzten Substanz, existiren. Dasselbe gilt von den Formen der universellen Seele, die wieder von einer anderen, höheren Substanz getragen werden, bis man endlich bei der ersten Substanz anlangt, die Alles trägt. Wenn

---

[1]) III, § 18. Vgl. oben S. 85. Von der Seele heisst es in der Theologie S. 153 (Plot. VI, 7. 8): „Die Seele dort ist nicht, als wäre sie eine einzelne Seele, sondern es sind alle Seelen in ihr."

[2]) III, § 19.

[3]) III, § 20. Vgl. Theologie S. 157 (Plot. VI, 7. 11): „Jede Naturform in dieser Welt ist auch in jener; nur ist sie dort in einer vorzüglicheren und erhabeneren Weise; dies deshalb, weil sie hier an dem Stoffe hängt, dort aber ohne Stoff ist." Vgl. V, § 64.

das All eine geistige Materie und eine geistige Form hat, so müssen diese auch in allen Dingen angetroffen werden; es muss daher in jeder körperlichen Materie eine geistige Materie und in jeder körperlichen Form eine geistige Form existiren, demgemäss auch in der körperlichen Farbe und der körperlichen Gestalt eine geistige Farbe und eine geistige Gestalt. Die geistige Farbe und die geistige Gestalt müssen aber von einer geistigen Substanz getragen werden [1]). Was aus einem Quell ausströmt, das ist in der Nähe dieses Quells gesammelt, in der Entfernung von demselben aber zerstreut es sich; nun sind die sinnlich-wahrnehmbaren Formen in den geistigen Substanzen gesammelt und in den körperlichen Substanzen zerstreut; dieselben sind mithin aus den geistigen Substanzen abgeleitet und sind in diesen ihrem Quell näher als in den körperlichen Substanzen. In der Form der Intelligenz ist die Geeintheit der Formen grösser als in allen anderen Formen; da nun das von einem Quell Abgeleitete in der Nähe seines Quells geeinter ist als in der Entfernung von demselben, so muss die Form der Intelligenz der Quell aller Formen sein. Die einfachen Substanzen, wie die Seele und die Intelligenz, erfassen das Wesen der sinnlich-wahrnehmbaren Formen durch sich selbst, und was das Wesen eines Dinges durch sich selbst erfasst, dessen Wesen ist mit dem Wesen jenes Dinges geeint; das Wesen der einfachen Substanzen ist demnach mit dem Wesen der sinnlich-wahrnehmbaren Formen geeint. Zwei Dinge, deren Wesen geeint ist, bilden aber gleichsam ein Wesen; das Wesen der einfachen Substanzen und das Wesen der sinnlich-wahrnehmbaren Formen bilden mithin ein Wesen. Nun bildet das Wesen des aus einem anderen Dinge entströmten Dinges mit dem Wesen des Dinges, aus welchem es entströmt ist, ein Wesen; mithin sind die sinnlich-wahrnehmbaren Formen aus dem Wesen der einfachen Substanz entströmt.

Damit ist auch der zweite Theil des Beweises via compositionis zum Abschluss gelangt. Bevor jedoch zum dritten und letzten Theile des zweiten Beweises geschritten werden kann, müssen wir uns noch über einige auf die vorangegangene Beweisführung bezügliche Fragen zu verständigen suchen. Nach den eben ausgeführten Beweisen sollen die sinnlich-wahrnehmbaren Formen, die in der körperlichen Substanz angetroffen werden, von den einfachen Substanzen auf die körperliche Substanz herniedergeströmt sein und demgemäss eine Existenz auch in dem Wesen

---

[1]) Nach der Lehre Plotin's finden sich im Intelligibelen die Urbilder aller Dinge, welche in der Niederwelt existiren, auch der unvernünftigen und geringen (Theol. S. 142—166; S. 87—95. Plot. VI, 7. 3—19); auch die Quantitäten, Qualitäten u. dgl. haben ihre Urbilder im Intelligibelen (Plot. V, 9. 10).

der einfachen Substanzen haben. Scheint es jedoch nicht mit dem Wesen der einfachen Substanzen durchaus unvereinbar zu sein, dass die sinnlichen Formen, wie die Quantität, die Farbe und Gestalt, die doch den Begriff der Grösse und Vielheit in sich schliessen, in ihnen existiren sollen? Allein dieser Einwand wäre nur dann berechtigt, wenn wir behaupten würden, dass die sinnlichen Formen in den einfachen Substanzen in derselben Weise wie in der körperlichen Substanz existirten. Das aber ist keineswegs der Fall. Wenn die sinnlichen Formen in der einfachen Substanz auch den Grund ihres Seins haben, so können sie in ihr doch gar nicht in derselben Weise wie in der körperlichen Substanz existiren, weil mit der Gleichheit der Formen auch die Gleichheit des Wesens gesetzt und somit jeder Unterschied zwischen der einfachen und der körperlichen Substanz aufgehoben würde. In der einfachen Substanz sind diese Formen vielmehr ungleich feiner und einfacher als in der körperlichen Substanz; sie sind in ihr von der Materie getrennt und reine Formen, und erst dadurch, dass sie sich auf die zusammengesetzte Substanz ergiessen und mit derselben verbinden, werden aus ihnen die sinnlichen Formen, welche von der zusammengesetzten Substanz getragen werden. Aus der Verbindung der einfachen mit der zusammengesetzten Substanz geht eben nach dem früher erwähnten Satze eine Form hervor, die von der Form jeder dieser beiden Substanzen verschieden ist, wie durch die Verbindung des Sonnenlichts mit den an Substanz und Farbe verschiedenen Körpern Lichter entstehen, die sowohl vom Sonnenlicht als auch untereinander verschieden sind. Die Formen, die sich uns in der zusammengesetzten Substanz als sinnliche Formen von körperlicher Ausdehnung und Grösse darstellen, haben wir uns in der Form der einfachen Substanz von ihrer Materie losgelöst, gewissermassen nur als Atome zu denken. Wenn sie aber in dieser geistigen Daseinsform schon in die partikuläre Seele eingehen können, welche die zusammengesetzte Substanz und deren Form in ihrer Gesammtheit erfasst und sie in ihr Wesen aufnimmt, umwievielmehr erst muss dies bei der universellen Seele möglich sein, im Vergleich mit welcher die partikuläre Seele ja selber nur ein Atom ist. Und dies trifft in noch höherem Maasse als auf die Substanz der universellen Seele auf die Substanz der universellen Intelligenz zu, denn in dieser müssen die Formen aller Dinge in noch feinerer und einfacherer Weise als in jener existiren. Je höher nämlich eine Substanz ist, desto mehr sind die Formen in ihr geeint und desto weniger nehmen sie einen Raum ein, und je niedriger eine Substanz ist, desto mehr sind die Formen in ihr zerstreut und desto mehr nehmen sie einen Raum ein, und zwar ist der Grund dafür die Geeintheit des Wesens der einfachen und

die Zerstreutheit des Wesens der körperlichen Substanz [1]). Demgemäss müssen die Formen aller Dinge in der Form der universellen Intelligenz als der höchsten aller Formen in der einfachsten und geeintesten Weise vorhanden sein.

Wenn aber alle körperlichen Formen, sei es auch in einfacherer Weise, in den geistigen Formen existiren, das Untere ein Abbild des Oberen ist und in diesem seine Existenz hat, so wird dies naturgemäss auch auf die zehn körperlichen Gattungen oder Kategorieen seine Anwendung finden und auch diese werden in der einfachen, geistigen Substanz existiren müssen. Wie aber sollen wir uns dies auch nur als möglich vorstellen? Allein wenn wir auf die untere Grenze des Seins, d. i. auf jede der zehn Gattungen, blicken, die in der unteren Grenze existiren, und dann die obere Grenze betrachten, so werden wir für jede der zehn Gattungen, die in der unteren Grenze existiren, Etwas in der oberen Grenze finden, was ihr entspricht. Wir finden nämlich: 1) die universelle Materie entspricht der Substanz, 2) die Form der Intelligenz und ebenso die Einheiten, die in den Formen der anderen Substanzen existiren, entsprechen der Quantität; es entspricht nämlich den sieben Arten der Quantität die Zahl der sieben einfachen Substanzen, als da sind: die Materie, die Form, die Intelligenz, die (drei) Seelen und die Natur und ebenso die Zahl der Kräfte einer jeden dieser Substanzen. Ferner entsprechen: 3) der Qualität die Unterschiede der Substanzen und ihre Formen, 4) der Relation das Verhältniss von Ursache und Wirkung, in welchem diese Substanzen zueinander stehen, 5) der Zeit die immerwährende Dauer der Substanzen, 6) dem Ort die Stufen dieser Substanzen in Betreff des Vorangehens und Folgens, 7) der Lage die Subsistenz der einen Substanz in der anderen, 8) dem Wirken das Einwirken dieser Substanzen, ihr Verleihen und Schaffen, 9) dem Leiden das Empfangen und Aufnehmen der Einwirkungen dieser Substanzen und 10) dem Haben die Existenz der universellen Form in der universellen Materie und die Existenz einer jeden der Formen der einfachen Substanzen in der sie tragenden Materie und die Existenz der einer jeden von ihnen eigenthümlichen Kräfte in ihrer Substanz. Aus dieser Gegenüberstellung ersehen wir auch, dass die Formen der zusammengesetzten Substanz aus den Formen der einfachen Substanz geflossen sind [2]).

---

[1]) Vgl. oben S. 139.

[2]) III, § 21. Einer ähnlichen Ausführung über den Parallelismus in der oberen und der unteren Grenze des Seins sind wir schon im zweiten Traktate (S. 91 ff.) begegnet; Etwas abweichend wird derselbe an einer späteren Stelle (III, § 36) ausgeführt. — Die sieben Arten der Quantität gehen auf Aristoteles zurück (Kateg. Cap. 6 Anf.; vgl. meine Schrift über Saadia S. 97). Die sieben Kräfte (nach der lat. Uebersetzung: Formen) der Substanzen, die Munk (S. 49 Anmerk. 5) sich nicht zu deuten weiss, kommen

Diese aber verkörpern sich und nehmen eine solche Beschaffenheit an nur in Folge ihrer Verbindung mit der körperlichen Substanz; sie sind darin einem weissen, feinen und reinen Gewande zu vergleichen, das, wenn es sich mit einem schwarzen oder rothen Körper verbindet, durch dessen Farbe gefärbt und umgewandelt wird, jedoch nur für die sinnliche Wahrnehmung und nicht an sich selbst [1]). Dass die sinnlich-wahrnehmbaren Formen den Grund ihres Seins in den einfachen Substanzen haben, in denselben aber in einfacherer und geistigerer Weise als in der körperlichen Substanz existiren, beweist auch der Erkenntnissprocess, durch welchen diese Formen von der Seele und der Intelligenz erfasst werden. Als einfache Substanzen besitzen die Intelligenz und die Seele die Fähigkeit, die Formen aller Dinge durch ihr eigenes Wesen zu erfassen. Wenn sie die Formen aller Dinge aber durch ihr eigenes Wesen erfassen, so müssen sie dieselben zu jeder Zeit erfassen. Wir sehen jedoch, dass die Seele die sinnlich-wahrnehmbaren Dinge nicht zu jeder Zeit, sondern nur zu mancher Zeit erfasst, zu mancher anderen aber nicht. Dass sie dieselben nicht zu jeder Zeit erfasst, kann daher nur daran liegen, dass die Beschaffenheit dieser Formen, wie sie ihr in den sinnlich-wahrnehmbaren Dingen entgegentreten, verschieden ist von der Beschaffenheit der Formen, wie sie in ihrem eigenen Wesen enthalten sind. In dem Wesen der Seele haben diese Formen ein unkörperliches Sein, in den sinnlich-wahrnehmbaren Dingen dagegen haben sie ein körperliches Sein. Das körperliche Sein dieser Formen aber ist es, das in der Seele zuerst nur der Möglichkeit nach vorhanden ist und erst dann von ihr erfasst wird, wenn es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt ist. Um diese Formen in ihrer Körperlichkeit zu erfassen, dazu bedarf die Seele der Vermittlung der Sinneswerkzeuge, während sie die Formen an sich ohne Vermittlung der Sinneswerkzeuge durch ihr eigenes Wesen erkennt. Erfasst demnach die Seele und in noch höherem Maasse die Intelligenz, die ja noch viel einfacher und geistiger als die Substanz der Seele ist, die Formen aller Dinge durch ihr eigenes Wesen, so müssen diese Formen auch im Wesen dieser einfachen Substanzen existiren. Wenn nämlich ein Ding ein anderes durch sein Wesen erfasst, so kann es zwischen ihm und dem von ihm erfassten Dinge kein Mittleres geben; mithin kann es zwischen der einfachen Substanz und den von ihr erfassten Formen kein Mittleres geben. Giebt es aber zwischen der einfachen Substanz und den von ihr erfassten Formen kein Mittleres, so müssen diese Formen, da sie doch eines sie tragenden

---

nicht jeder einzelnen Substanz zu, sondern es sind einfach die sieben Kräfte der sieben Substanzen gemeint.

[1]) III, § 22. Vgl. IV, § 22.

Substrates bedürfen, nothwendiger Weise im Wesen der einfachen Substanz subsistiren. Auch noch auf einem anderen Wege lässt sich die Richtigkeit dieses Satzes beweisen. Die einfache Substanz erfasst alle Formen durch ihr eigenes Wesen, das Wesen eines jeden Dinges aber besteht in seiner Form; die einfache Substanz erfasst mithin alle Formen durch ihre eigene Form. Durch die eigene Form aber werden die Formen in der Weise erfasst, dass die eigene Form sich mit den anderen Formen vereinigt; mithin vereinigt sich die Form der einfachen Substanz mit den Formen aller Dinge. Wenn die Form eines Dinges sich mit allen Formen vereinigt, so ist die Form dieses Dinges die universelle Form für alle Formen, mit denen sie sich vereinigt; die Form der einfachen Substanz ist mithin die universelle Form für alle Formen, mit denen sie sich vereinigt. In einem Dinge, das das Universelle für viele Dinge ist, sind die vielen Dinge, deren Universelles es ist, vorhanden; mithin sind in der Form der einfachen Substanz alle Formen, für welche sie die universelle Form ist, vorhanden. Da aber die Form der einfachen Substanz mit deren Wesen identisch ist, so sind alle Formen auch im Wesen der einfachen Substanz vorhanden [1]).

Noch ein anderes Bedenken könnte gegen das Ergebniss unserer bisherigen Beweisführung erhoben werden. Widerspricht es nicht dem Wesen und Begriff der einfachen Substanz, dass eine Vielheit von Formen in ihr enthalten sei? Eine principielle Erörterung der diesem Einwande zu Grunde liegenden Frage, wie man sich nämlich die Existenz einer Vielheit von Dingen in einem

---

[1]) Bei dieser ganzen Auseinandersetzung schwebt Gabirol, wie ich glaube, ein Bedenken vor, das auch von Plotin erwogen und in gleichem Sinne wie hier erledigt wird. Die Intelligenz oder der *νοῦς* ist ein sich stets gleichbleibendes Wirken, das keiner Bewegung und Veränderung zugänglich ist; demnach kann es im *νοῦς* keinen Unterschied von Potentialität und Aktualität, keinen Fortgang vom Nichtdenken zum Denken geben (vgl. Zeller III, 2 S. 458). Wenn nun aber der *νοῦς* nicht aus sich herausgeht, ist ihm damit nicht das Denken überhaupt abgesprochen? Diese Frage wird in folgender Weise beantwortet: Theol. S. 18 (Plot. IV, 4. 2): „Vom Geist behaupten wir, dass er in einem und demselben Zustande stehen bleibt und nicht von Ding zu Ding übergeht, er braucht, wenn er etwas erkennt, nicht erst zu seinem Wesen zurückzukehren, vielmehr ist er fortbestehenden, in einem Zustand und Thun verbleibenden Wesens. Denn das, was er wissen will, ist gleichsam sein eigener Stoff, denn er formte sich ja in der Form des Gewussten und Betrachteten. Formte sich aber der Geist in der Form des Gewussten und Betrachteten, ward er wie dasselbe der That nach. Wenn aber der Geist wie das Gewusste in der That schon war, so ist er auch das, was er ist, schon der Kraft, nicht erst der That nach.“ Das. S. 19: „Der Geist ist eben alle Dinge, wie wir dies öfter behaupteten, somit erfasst sein Wesen alle Dinge geistig“ u. s. w. (vgl. oben S. 84 Anmerk. 2). Dass die Seele nicht mehr so in sich beharrend wie die Intelligenz sei, weil sie gewissermassen an den Rand der Geisterwelt gestellt sei, wird in der Theologie gleichfalls gelehrt (vgl. S. 20—21).

einfachen Dinge vorzustellen habe, muss einem späteren Stadium der Untersuchung vorbehalten bleiben. Wenn wir von der die Gesammtheit aller Formen in sich schliessenden Form der Intelligenz handeln werden, dann werden wir es begreifen, wie das Untere im Oberen, die Theile im Ganzen existiren, wie alle Formen von der universellen Materie und wie die universelle Materie und die universelle Form selbst vom Willen des ersten Schöpfers getragen werden. Hier müssen wir uns darauf beschränken, den Nachweis zu führen, dass eine Vielheit von Dingen in einem einfachen Dinge existiren könne. Die vielen Formen, die in der einfachen Substanz vereinigt sind, sind einfach und geistig; was aber einfach und geistig ist, das nimmt keinen Raum ein, und bei Dingen, die keinen Raum einnehmen, ist es gleich, ob in dem Dinge, welches ihnen als Substrat dient, ein solches Ding oder eine Vereinigung von vielen solchen Dingen vorhanden sei; mithin liegt auch kein Widerspruch darin, dass in der einfachen Substanz die Vereinigung einer Vielheit solcher Formen vorhanden sei. Ferner ist die einfache Substanz der Gegensatz der zusammengesetzten Substanz. Nun können in der zusammengesetzten Substanz nicht zu gleicher Zeit viele Formen sein, weil sie der körperliche Ort für die körperlichen Formen ist und an einem körperlichen Ort nicht zu gleicher Zeit eine Mehrheit von Dingen sein kann; die einfache Substanz aber ist der geistige Ort für die geistigen Formen[1]) und an einem geistigen Orte können zu gleicher Zeit viele Dinge sein; mithin können auch in der einfachen Substanz zu gleicher Zeit viele Formen sein.

Wir gehen nun zu zwei anderen Fragen über, erstens: wie können die geistigen Formen sich in körperliche Formen umwandeln? und zweitens: wie kann aus einer geistigen Substanz ein körperliches Accidens entstammen? Was die erste dieser beiden Fragen betrifft, so ergiebt sich aus dem Vorhergehenden die Antwort auf dieselbe eigentlich schon von selbst; es genügt daher, wenn wir unsere früheren Ausführungen über diesen Punkt hier noch einmal kurz zusammenfassen. Wenn zwei einander entgegengesetzte Dinge sich miteinander verbinden, so entsteht aus dieser Verbindung ein drittes Ding, das von jedem der beiden Dinge, wie dieselben an sich sind, verschieden ist[2]). Da nun die einfache und die zusammengesetzte Substanz einander entgegengesetzt sind, so muss aus ihrer Verbindung gleichfalls ein von jedem dieser beiden Dinge verschiedenes Ding entstehen; und zwar ist dies die in der zusammengesetzten Substanz subsistirende Form. Dieselbe ist weder absolut geistig, denn sie wird von der körperlichen Materie getragen, noch absolut körperlich,

[1]) Vgl. oben S. 101.
[2]) Vgl. oben S. 137 ff.

denn sie ist einfacher als die körperliche Materie [1]). Die aus der einfachen Substanz auf die körperliche Materie sich ergiessende Form muss nämlich, weil die körperliche Materie begrenzt und eingeengt ist, sich über die Oberfläche derselben ausbreiten und in ihr existiren. Da es nun die Weise der Form ist, sich der Materie in ihrer Begrenzung und Gestaltung anzuschliessen und die Materie in ihrem Wesen körperlich ist, so muss auch die aus der geistigen Substanz auf die Materie sich ergiessende Form körperlich werden. Es ist ferner die Weise der Form, die sie aufnehmende Materie, wenn diese zu ihrer Aufnahme bereitet ist, zu durchdringen und sich in sie zu ergiessen, und zwar geschieht dies deshalb, weil die erste Form, welche alle Formen in sich vereinigt, die erste Materie durchdringt und sich in sie ergiesst. Ist nun die Materie fein, so breitet die Form sich in ihr aus, sie zerstreut und verkörpert sich in ihr, so dass sie für die Sinne nicht wahrnehmbar ist [2]); ist die Materie aber grob, dann ist die Form zu schwach, sie zu durchdringen und sich in ihr auszubreiten, und das Wesen der Form drängt sich dann zusammen und zerstreut sich nicht, so dass sie den Sinnen wahrnehmbar wird. Die Art, wie die geistigen Formen sich auf die körperliche Materie ergiessen und wie dann die körperlich gewordenen Formen in der körperlichen Materie sichtbar werden, ist mit der Art zu vergleichen, wie das Licht sich auf die Körper ergiesst und dann die Farben der Körper sichtbar werden [3]). Weil nämlich das Licht an sich geistig und fein ist, darum kann sein Wesen oder seine Form nur wahrgenommen werden, wenn es sich mit einem Körper verbindet, an dessen Oberfläche es in die Erscheinung treten kann. Dann aber tritt mit der Form des Lichtes an der Oberfläche des Körpers zugleich die Form der Farbe in die Erscheinung, die ohne die mit dem Lichte eingegangene Verbindung gleichfalls nicht hätte zur Wahrnehmung gelangen können [4]). Die in der einfachen Substanz existirende geistige Form ist dem Licht der Sonne zu vergleichen, die über die Materie ausgegossene Form dem Lichte, das über die Oberfläche des Körpers ausgegossen ist, und die in der körperlichen Materie existirende potentielle körperliche Form der Farbe, die im Körper gleichfalls nur potentiell vorhanden ist. Wie die Farbe für die Sinne erst dann zur Erscheinung kommt, wenn das über den Körper ausgegossene Licht, das seinerseits wieder aus dem Lichte der Sonne geflossen ist, sich mit ihr verbindet, so kommt auch die in der Materie

[1]) Vgl. oben S. 130.

[2]) quia si materia fuerit subtilis, forma diffundetur in ea et dispergetur et occultabitur et non apparebit sensui etc. Bei Falaquera fehlt dieser Satz.

[3]) III, § 23. Vgl. oben S. 130—131.

[4]) Vgl. V, § 4. 7. 35.

nur potentiell existirende körperliche Form für die Sinne erst dann zur Erscheinung, wenn die über die Materie ausgegossene Form, die ihrerseits wieder aus der geistigen Form stammt, sich mit ihr verbindet; beide Formen, die aus der geistigen Substanz entstandene Form und die in der Materie potentiell existirende körperliche Form, werden dann zu einer Form, wie ja auch das Licht und die Farbe an der Oberfläche des Körpers zu eins geworden sind. Was die zweite Frage betrifft, wie es möglich sei, dass die accidentiellen Formen, als welche man die Quantität und alle anderen von der körperlichen Substanz getragenen Formen anzusehen habe, aus der geistigen Substanz geflossen seien, da aus der Substanz doch immer nur eine Substanz und kein Accidens stammen könne, so lässt sich dieselbe in zwiefacher Weise beantworten. Erstens kann man darauf erwiedern, dass die körperliche Form an sich gar kein Accidens, sondern eine Substanz sei, weil sie nämlich das Wesen der Materie, in der sie subsistirt, vollendet; Accidens werde sie nur genannt mit Beziehung auf die Materie, von welcher sie getragen wird. Zweitens ist diese Form, selbst zugegeben, dass sie ein Accidens sei, gar nicht aus dem Wesen der einfachen Substanz, sondern aus deren Form geflossen, die zwar insofern, als sie das Wesen der einfachen Substanz vollendet, selber als eine Substanz betrachtet werden kann, mit Beziehung auf die sie tragende Materie aber als ein Accidens anzusehen ist. So verhält es sich auch mit der körperlichen Form; mit Beziehung auf die sie tragende Materie ist dieselbe als ein Accidens, an sich aber ist sie als eine Substanz zu betrachten[1]).

Vielleicht aber ist die Grundvorstellung, von welcher unsere ganze Beweisführung ausgegangen ist, als eine irrthümliche anzusehen? Die körperlichen Formen, so ist behauptet worden, stammen aus den Formen der einfachen Substanzen; sie sind aus der Form der Intelligenz und aus der Form der Seele, welche die Formen aller Dinge in sich schliessen, auf die körperliche Substanz herniedergeströmt. Wie aber, wenn der einfachen Substanz an sich eine Form überhaupt nicht zukäme? Die angeblich dem Wesen der Seele anhaftenden Formen treten vielleicht nur von aussenher zu der Seele hinzu; sie sind gewissermassen nur die Abdrücke der Umrisse und Gestalten, welche die zusammengesetzte Materie in der Seele erzeugt, und gehen, ohne in ihrem Wesen stehen zu bleiben, durch die Seele hindurch, etwa wie die Form des Lichts durch die Luft hindurchgeht, oder wie die Formen an den glatten Körpern sich widerspiegeln, ohne doch zu dem Wesen dieser Körper zu gehören. Wie alles Erkennen und Schliessen nur durch eine Verknüpfung der in den zehn Kategorieen sich

[1]) Vgl. A. b. D.'s Emuna Rama S. 23 deutsch. Uebers. S. 30.

darstellenden Begriffe zu Stande kommt, so setzen sich auch die Vorstellungen, die in der Seele sich vollziehen, aus diesen einfachen Begriffen zusammen, indem dieselben sich auf die mannigfachste Weise miteinander verbinden und verknüpfen, oder auch nach den ihnen eigenthümlichen Differenzen und Accidentien sich voneinander trennen und scheiden. Die Seele ist gewissermassen nur das Substrat oder die Materie, in welcher die Formen dieser Begriffe subsistiren, während diese Begriffe selbst aus der natürlichen Materie und deren Accidentien, d. h. aus der Substanz der Kategorieen, stammen. Der Erkenntnissprocess vollzieht sich nämlich in der Weise, dass die in der körperlichen Substanz subsistirenden sinnlichen Formen und Accidentien zuerst durch die Sinneswahrnehmung und dann durch die Vorstellung hindurchgehen und erst, nachdem sie in diesen beiden Stationen gewissermassen verdünnt und verfeinert worden sind, sich der Seele einprägen und von ihr erfasst werden [1]). Die Seele an sich hat demnach gar kein Wissen und keine ihr wesenhaft zukommenden Formen; das Wissen entsteht vielmehr in der Seele erst durch die Aufnahme der von aussenher kommenden Formen, mit denen das Wesen der Seele sich vereinigt, und es währt nur so lange, wie diese durch die Seele hindurchgehenden Formen auf sie wirken. Weil die Seele in der Mitte zwischen der Substanz der Intelligenz und den Sinnen steht, daher kommt es, dass ihr, wenn sie sich den Sinnen zuwendet, die Erkenntniss dessen entgleitet, was in der Intelligenz ist, und ebenso, wenn sie sich der Intelligenz zuneigt, ihr die Erkenntniss dessen entrissen wird, was in den Sinnen ist, denn jedes dieser beiden Extreme ist dem anderen entgegengesetzt, und indem sie sich dem einen zuwendet, wendet sie sich von dem anderen ab [2]). Auch daraus scheint hervorzugehen, dass die

[1]) Fol. 55a: et demum impressio earum et perceptio in anima propterea, quod subtiliantur et attenuantur in duabus mansionibus, id est sensu et existimatione. Die aestimatio ist nach der Beschreibung derselben im Liber de anima (Cap. X) mit dem כח רעיוני bei Abraham ibn Daud identisch (vgl. meine Schrift über A. b. D. S. 89).

[2]) III, § 24. Aehnlich im Liber de anima Fol. 40a: Intelligentia enim est altior oculus animae, quo se vel Deum vel aeterna contemplando speculatur, sed quia dum intelligendis sensibilibus subtilitate scientiae anima rationalis intendit, nec se, nec Deum intelligit; haec enim sensibilia, quibus occupatur, sub ipsa sunt, ideo ut se vel Deum, in quo est, intelligat, necesse est, ut cuncta sensibilia et eorum formas transcendat, ut a carnalibus sensibus pura in sola et simplici cogitatione . . . sese suspendat. Die Anschauung ist plotinisch. Theol. S. 22 (Plot. IV, 4. 3): „Die Vorstellung (der Allseele) kann sich aber deshalb nicht vollständig den Formen der Dinge verähnlichen, weil sie ein Mittelding, ein zwischen den Geist und die sinnliche Wahrnehmung Gesetztes ist.“ Das. S. 83 (Plot. IV, 8. 7): „Wenn die Seele des Lichtes des Geistes voll geworden ist, dann geht sie nach unten. Da sie also nicht nach oben sich wenden kann, wendet sie sich nach unten und spendet von ihrem Licht und sonstigen Vorzügen Allem, was unter ihr

Formen in der Seele nicht wesenhaft existiren, sondern durch das Wesen der Seele nur hindurchgehen und einander in der Substanz derselben ablösen [1]). Allein bei genauerem Zusehen werden wir auch diesen Einwand als unbegründet zurückweisen müssen. Es geht durchaus nicht an, der Seele an sich jedes Wissen, auch das der intelligibelen Formen, abzusprechen. Wäre die Seele an sich schlechthin nichtwissend, d. h. hätte die Substanz der Seele die Formen der Dinge auch nicht der Möglichkeit nach in sich, dann würde sie dieselben auch a posteriori nicht in sich aufnehmen und es würde demgemäss ein Erkennen der Dinge überhaupt nicht stattfinden können. Die Seele eignet sich das Wissen ohne vorhergehende Unterweisung an, sie weiss die Dinge im Voraus, bevor sie existiren, sie besitzt von Anfang an, sowie sie mit dem Körper sich vereinigt, die Kraft der sinnlichen Wahrnehmung; dies Alles beweist, dass der Seele an sich ein Wissen zukommen müsse. Wenn sich uns aus der vorangegangenen Erörterung ergeben hat, dass die Seele an sich nichtwissend sei, so kann sich dies nur auf das Wissen von den sinnlichen Dingen beziehen; es kann damit nur gemeint sein, dass die Substanz der Seele an sich, d. h. ohne Vermittlung der Sinneswerkzeuge, nicht die Formen der sinnlichen Dinge zu erfassen im Stande sei. Und in der That sind die Formen der sinnlichen Dinge in der Substanz der Seele der Wirklichkeit nach nur dann vorhanden, wenn sich die Seele dieselben durch Vermittlung der Sinneswerkzeuge angeeignet hat. Allein wenn die Substanz der Seele diese sinnlichen Formen auch nicht der Wirklichkeit nach in sich trägt, so muss sie dieselben doch wenigstens der Möglichkeit nach besitzen, denn

---

ist. . . . Hat sie aber auf die Sinneswelt irgendeinen Eindruck gemacht, so geht sie rückkehrend zu ihrer Geistwelt zurück." S. 139 (Plot. V, 2. 1): „Will nun die Seele Etwas thun, so blickt sie auf das, woher sie den Anfang nahm, und schaut sie darauf, so wird sie voller Kraft und Licht, sie bewegt sich in einer anderen Weise, als sie es zu ihrer Ursache zu that. Denn wenn sie sich ihrer Ursache zu bewegen will, bewegt sie sich nach oben, will sie aber ein Abbild machen, so bewegt sie sich nach unten." Aehnlich auch bei den l. Brüdern Weltseele S. 14: „Denn bald wendet sie (die Seele) sich der Vernunft zu, um sich von ihr mit dem Guten und der Vortrefflichkeit zu versehen, bald aber wendet sie sich der Materie zu. . . . Wendet sie sich der Vernunft zu, von ihr zu nehmen, vernachlässigt sie, der Materie davon mitzutheilen; ist sie aber der Materie zugewandt, ihr davon mitzutheilen, vernachlässigt sie die Annahme der Vortrefflichkeit von der Vernunft her." Vgl. auch oben S. 143.

[1]) Die hier bekämpfte Lehre, dass die Formen durch die Seele hindurchgehen, wie das Licht durch die Luft hindurchgeht, könnte man bei den l. Brüdern wiederfinden, nach denen die Allseele den Erguss der Vernunft annimmt, „wie der Mond sich mit einem Strahl der Sonne erfüllt" (Anthropol. S. 46). Vgl. auch Naturansch. S. 141: „Jene Kraft nun, nämlich die Natur, durchdringt diese Alle, wie der Lichtstrahl die Luft durchdringt."

wäre dies nicht der Fall, so könnte sie diese Formen auch nachträglich vermittelst der Sinneswerkzeuge nicht erfassen. Die Seele, wie jede andere der einfachen Substanzen, muss aber auch eine ihrem Wesen eigenthümliche Form besitzen, denn da die Existenz eines jeden Dinges aus seiner Form stammt, so würde sie ohne eine ihrem Wesen eigenthümliche Form überhaupt nicht existiren. Ferner besteht der specifische Unterschied, durch welchen ein Ding sich von dem anderen unterscheidet, in seiner Form; mithin würde die Seele ohne eine ihrem Wesen eigenthümliche Form von den anderen Substanzen gar nicht zu unterscheiden sein. Die Seele hat also eine ihrem Wesen eigenthümliche Form, und diese an sich einfache und einheitliche Form schliesst die Formen aller Dinge der Möglichkeit nach in sich, nur dass diese Formen in der Substanz der Seele, wie überhaupt in den einfachen Substanzen, in feinerer und einfacherer Weise existiren, als sie an sich selbst oder in der körperlichen Substanz existiren. Die Form der Seele kann alle Formen in sich aufnehmen, weil sie allen Formen ähnlich ist, und da sie alle Formen in sich aufnehmen kann, so existiren in ihr auch alle Formen. Unter der Existenz aller sinnlichen Formen in der Form der Seele hat man demnach zu verstehen die Einigung aller Formen in ihrer Form, denn die Form der Seele ist ihrer Natur und ihrem Sein nach ein Wesen, welches das Wesen aller Formen in wesenhafter Weise in sich schliesst. Alle Formen kommen nämlich miteinander im Begriff der Form überein; weil sie alle Formen sind und daher der Begriff der Form ihnen gemeinsam ist; der Begriff der Form kommt aber mit der Form der Seele überein, weil beide alle Formen in sich schliessen. Da nun diese universelle Form, d. h. der Begriff der Form, mit der Seele verbunden ist, so müssen alle Formen, die beide in gleicher Weise in sich schliessen, in der Seele existiren[1]). Allein immerhin kommt die wirkliche Erkenntniss der sinnlichen Formen doch nur dadurch zu Stande, dass die Formen, die in der körperlichen Substanz als Accidentien subsistiren, eine Einwirkung auf die Substanz der Seele ausüben. Diese Accidentien der körperlichen Substanz können doch aber in der Seele keine wesenhafte Existenz haben, da ja die Substanz der Seele auf einer höheren Seinsstufe als die körperliche Sub-

[1]) III, § 25. Quod ergo nos debemus intelligere de existentia omnium formarum sensibilium in forma animae, hoc est: scilicet unitio omnium formarum in ejus forma, quia forma animae in sua natura et in suo esse est essentia collectiva essentiae [omnium formarum essentialiter]. Omnes formae unitae sunt in intellectu formae, omnes enim formae sunt et ideo in intellectu formae unum sunt, et intellectus formae est unitus cum forma animae, quia ambo collectiva sunt omnium formarum, et haec forma universalis unitur cum anima; ergo formae, quas colligunt, sunt existentes in forma animae.

stanz steht? Aber auch dieser Einwand ist nicht stichhaltig, denn wenn die Substanz der Seele auch höher steht als die körperliche Substanz, so können doch die in der körperlichen Substanz existirenden Formen auch in der Substanz der Seele existiren, nur dass sie in der körperlichen Substanz zerstreut und nicht geeint, in der Substanz der Seele dagegen und in noch höherem Maasse in der Substanz der Intelligenz gesammelt und geeint sind. Diese Formen in der Substanz der Seele stehen in der Mitte zwischen den von der zusammengesetzten Substanz getragenen körperlichen Formen und den in der Substanz der Intelligenz existirenden geistigen Formen [1]). Ein Beweis dafür ist, dass die Substanz der Intelligenz in allen Dingen das Sein erfasst, d. i. die einigende und einfache Form oder die Gattungen und Arten, während die Substanz der Seele das Nichtsein erfasst, d. i. die Unterschiede, Eigenthümlichkeiten und Accidentien, welche durch die Sinne wahrgenommen werden [2]). Darum verbindet sich die Seele, wenn sie das Sein eines Dinges erkennen will, mit der Intelligenz und einigt sich mit ihr, um durch sie das einfache Sein zu erlangen. Wenn aber die Seele mit der Intelligenz sich verbunden hat und sie miteinander in gleichmässigem Zusammenhange stehen, dann vereinigen sich ihre Formen miteinander und werden eins, denn die Gattung, die in der Form der Intelligenz existirt, ist das Sein, und die Differenz, die in der Form der Seele existirt, ist das Nichtsein, und die eine lagert sich gewissermassen über die andere, nämlich die Gattung, die in der Intelligenz existirt, lagert sich über die Differenz, die im Wesen der Seele existirt [3]). Dann erfasst die Seele das Sein des Dinges, weil die Elemente des Seins, nämlich die Gattung und die Differenz, mit ihrem Wesen verbunden sind, und dann erkennt sie vollkommen das Sein des Dinges, d. i. seine Definition [4]). Die

---

[1]) Vgl. oben S. 143; S. 148.

[2]) Im Liber de anima heisst es von der scientia, dem Wissen der sensibelen, und der sapientia, dem Wissen der intelligibelen Dinge: sed quia scientia est de sensibilibus, quae motus et permutationi subjacent, ideo scientia est comprehensio veritatis rerum, quae non vere sunt, quia id, quod sunt, variabiliter sunt. Vere autem esse dicuntur, quae post motum et materiam vel omnino sunt, vel omnino intelliguntur, quorum primum Deus est et deinde rationalis substantia intelligibilis et ad alterum omnia, quorum veritas incommutabiliter permanet. Sed quia horum omnium sapientia cognitio est, ideo sapientia est cognitio veritatis earum rerum, quae vere sunt etc.

[3]) Fol. 56a: Et cum adjuncta fuerit anima intelligentiae et fuerint cohaerentes aequaliter, formae earum uniuntur inter se et fuerint unum; et quia genus est existens in forma intelligentiae, quia genus est esse, et differentia est existens in forma animae, quia differentia est praeter esse, et superponitur una super aliam, scilicet quia genus, quod existit in intelligentia, superponitur super differentiam, quae existit in essentia animae.

[4]) III, § 26. Theol. S. 16 (Plot. IV, 4. 1): „Den Beweis hierfür liefert

intelligibele Form bildet demnach zwar den Gegensatz zu der in der körperlichen Substanz existirenden Form, denn die eine ist rein geistig und die andere rein körperlich; dennoch aber fällt die körperliche Form nicht ganz aus dem Begriff der geistigen Form heraus, weil sie durch die geistige Form von innen durchdrungen wird. In der Mitte zwischen der intelligibelen und der körperlichen Form aber steht die seelische Form; dieselbe ist körperlich, weil sie an sich selbst der in der körperlichen Substanz subsistirenden Form ähnlich ist, geistig aber ist sie, weil sie doch von der körperlichen Substanz nicht getragen wird [1]). Wenn daher behauptet wurde, dass die Seele das eine Mal, wenn sie nämlich der Intelligenz sich zuwende, dasjenige erfasse, was in der Intelligenz sei, und das andere Mal, wenn sie nämlich der körperlichen Substanz sich zuwende, dasjenige, was in der körperlichen Substanz sei, so ist das allerdings nicht ganz unbegründet, denn in der That erfasst sie, wenn sie sich zur körperlichen Substanz hinneigt, die in dieser existirenden Formen, die sie in sich selber nur geistig und potentiell erfasst hat, körperlich und in Wirklichkeit, und wenn sie sich zu den intelligibelen Dingen erhebt, so erfasst sie dieselben durch eine auf den Begriff und das Wesen dieser Dinge sich erstreckende Erkenntniss in intelligibeler Weise. Daraus aber folgt noch immer nicht, dass die Formen durch die Seele nur hindurchgehen, wie das Licht durch die Luft hindurchgeht, ohne ihr wesenhaft anzugehören, denn wenn die Formen der Seele nicht wesenhaft wären, so könnten sie sich mit ihr auch nicht verbinden und zur Wirklichkeit übergehen. Das wird auch dadurch bestätigt, dass die Substanz der Seele die intelligibele Form im Traume von der Substanz der Intelligenz in seelischer Weise, d. h. durch die Einbildungskraft, aufnimmt, dann aber im Wachen dieselbe körperlich und materiell wahrnimmt. So muss man überhaupt das Untere immer mit dem Oberen vergleichen, bis man zur ersten, Alles tragenden Materie gelangt [2]).

---

das Gewusste. Das geht hier (in der Hochwelt) nicht von Ding zu Ding, noch wandelt es sich von Zustand zu Zustand, auch nimmt es nicht die Theilung von den Gattungen zu den Formen, d. h. von den Arten zu den Individuen, noch die von den Formen zu den Gattungen und Allheiten an."

[1]) Vgl. Theolog. S. 81 (Plot. IV, 8. 7): „Wenn nun aber auch die Seele in der Geistwelt geistig ist, so muss sie doch etwas von der Sinneswelt erfassen und darin sein, denn ihre Natur ist der Geist- und Sinneswelt entsprechend." S. 141 (Plot. V, 2. 2): „Wir behaupten, dass die Seele, wenn sie von unten nach oben dringt und nicht vollständig zur Hochwelt gelangt, sondern zwischen beiden Welten stehen bleibt, sie die Geist- und Sinnesdinge zugleich angeht und in der Mitte zwischen beiden Welten, d. h. zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen und Natürlichen steht" u. s. w.

[2]) III, § 27 (vgl. über die Zusammenfügung dieses Stückes bei Falaquera oben S. 8 Anmerk.) — Unter den im Traume wahrgenommenen Formen,

Nun endlich kann zu dem dritten Theil des zweiten Beweises oder zu dem Beweise secundum ordinem resolutionis geschritten werden [1]). Es werden demselben zunächst zwei Sätze zu Grunde gelegt, erstens dass der Körper an sich selbst ruhend und keiner Bewegung fähig sei, und zweitens, dass jede Wirkung oder Bewegung eine wirkende oder bewegende Ursache voraussetze. Der zweite dieser beiden Sätze bedarf keiner weiteren Begründung, denn da die Wirkung ein Accidens ist, das an sich selber keine Existenz hat, so muss es einen Urheber der Wirkung geben, durch welchen dieselbe zur Existenz gelangt. Der erste Satz aber, dass der Körper an sich ruhend und bewegungslos sei, gründet sich auf die Wahrnehmung, dass die verschiedenen Körper, wie z. B. die einzelnen Elemente, verschiedenartige Bewegungen haben. Würde die Bewegung aus dem Wesen des Körpers stammen, so müssten die Körper, da ihnen das Wesen der Körperlichkeit in gleicher Weise zukommt, auch alle die gleiche Bewegung haben [2]). Ist der Grund der Bewegung aber nicht im Wesen des Körpers selbst zu suchen, so muss nach dem zweiten der beiden vorangeschickten Sätze eine ausserhalb des Körpers liegende Ursache angenommen werden, durch welche die Bewegung in dem Körper hervorgerufen wird. Ferner bilden die Theile, aus welchen der

---

die Gabirol hier und an anderen Stellen (IV, § 24; V, § 10) über die im wachenden Zustand durch die sinnliche Wahrnehmung erfassten Formen stellt, sind wohl die von arabischen und jüdischen Philosophen so vielfach behandelten prophetischen Traumgesichte (vgl. meine Schrift über Abraham ibn Daud S. 172) zu verstehen. Munk (S. 95 Anmerk. 1) beruft sich für diese Anschauung auf Aristoteles (De divinat. cap. 2). Allein wenn Aristoteles auch die Wahrheit gewisser Traumvorstellungen und selbst die Möglichkeit weissagender Traumgesichte zugiebt, so will er dieselben doch als natürliche Wirkungen aus körperlichen Ursachen herleiten und geht jedenfalls nicht so weit, die Vorstellungen im wahren Traume gegenüber den Vorstellungen im Wachen als eine höhere Stufe zu bezeichnen. Bei Plotin ist zwar viel von Mantik, aber meines Wissens niemals von Traummantik die Rede.

[1]) Vgl. oben S. 133 Anmerk 1. An unserer Stelle wird der neue Beweis durch folgende Worte eingeleitet (Fol. 57a): Et manifestum est mihi hoc secundum compositionem, sed jam promisisti mihi, quod hoc idem ostenderes secundum resolutionem, hoc est resolvendo impressiones impressas a quibuscunque vel ab aliquibus substantiis simplicibus in compositam substantiam et ab aliquibus substantiis simplicibus in alias, ut per hoc manifestetur mihi quantitas (?) substantiarum simplicium. Incipe ergo manifestare hoc. — M — Incipiam nunc elicere scientiam essendi substantias simplices secundum modum imprimendi alias substantias in aliis secundum ordinem resolutionis.

[2]) Diese ganze Ausführung ist im Grunde aristotelisch (vgl. De gener. et corrupt. I, 7. 324, b. 4; II, 9. 335, b. 29; Phys. III, cap. 3), und man braucht daher nicht mit Joël (S. 39) an eine Entlehnuug aus Proklus zu denken. Im Uebrigen lehren aber auch die l. Brüder, dass das Princip der Bewegung ausserhalb des Körpers liegen müsse (Dieterici Naturanschauung S. 13).

Körper zusammengesetzt ist, eine kontinuirliche Einheit, indem die einzelnen Theile des Körpers im Raume zusammengehalten werden [1]). Dieses Zusammenhalten der einzelnen Theile muss aber seinen Grund in einer sie zusammenhaltenden Bewegung haben; mithin muss es ein Wesen ausserhalb des Körpers geben, das die Eigenschaft besitzt, die Theile des Körpers zusammenzuhalten. Auf die Wirkung dieses Wesens ist die Attraktion und das Zusammenhalten der Theile zurückzuführen, denen wir in gleicher Weise im Mineralreich, im Pflanzenreich und im Thierreich begegnen. Bei den Pflanzen und Thieren aber nehmen wir noch eine besondere Art der Bewegung wahr. Wir sehen, wie die Pflanze und das Thier zum Ersatz für die aufgelösten Theile neue Theile der Materie heranziehen und dieselben an die einzelnen Theile des Körpers anschliessen; es muss mithin eine Kraft geben, welche die Theile der Materie heranzieht, eine andere Kraft, welche die herangezogenen Theile festhält, eine dritte Kraft, welche diese Theile umwandelt und den einzelnen Körpertheilen assimilirt, und endlich eine vierte Kraft, welche die überflüssig gewordenen Theile der Materie wieder aus dem Organismus ausstösst [2]). Diese Kräfte können, da die von ihnen ausgehenden Wirkungen gleichartig sind, nicht verschiedenen Substanzen angehören, sondern es muss eine Substanz sein, welche vermittelst verschiedener Kräfte alle diese Wirkungen hervorbringt. Dasselbe, was von dem partikulären Körper gilt, gilt aber auch von dem universellen Körper, da der Begriff der Zusammensetzung und des Zusammenhaltens auch auf den universellen Körper seine Anwendung findet; mithin muss es einen seinem Begriffe nach einheitlichen Urheber geben, dessen Wirkung sich ebenso auf den universellen wie auf den partikulären Körper erstreckt. Es ist die auf den universellen Körper wirkende universelle Substanz, welche der auf den partikulären Körper wirkenden partikulären Substanz ihr Wesen und ihre Kraft verleiht; die partikuläre Substanz ist demnach auf die universelle Substanz und die partikuläre Wirkung auf die universelle Wirkung zurückzuführen. Hat aber jede partikuläre Substanz ihren Grund in einer ihr entsprechenden universellen Substanz, so müssen auch die in den Pflanzen und Thieren wirkenden partikulären Substanzen ihren Grund in den ihnen entsprechenden universellen Substanzen haben; es müssen mithin die drei partikulären Seelen ihren Grund in drei universellen Seelen und die partikuläre Intelligenz muss ihren Grund in einer univer-

[1]) Vgl. Arist. Phys. V, 3.

[2]) Die Aufstellung dieser Lehre von den vier Verdauungskräften wird von Schahrestâni (II, S. 149) dem Hippokrates zugeschrieben. Vgl. über dieselben Dieterici Anthropol. S. 4. 13. 67; Logik und Psychol. S. 118 und meine Schrift über Saadia S. 23 Anmerk. 2.

sellen Intelligenz haben. Die unteren Substanzen bekleiden sich gewissermassen mit dem Licht der oberen Substanzen und das ganze Universum bekleidet sich mit dem Lichte des ersten Schöpfers [1]). So offenbart sich uns die Einwirkung der oberen Substanzen auf die unteren Substanzen bei der Pflanze in der Bewegung des Wachsthums, der Ernährung und der Zeugung, und zwar nehmen wir die Einwirkung der Natur in dem Anziehen, Festhalten, Umwandeln und Ausstossen und die Einwirkung der vegetabilischen Seele in der Zeugung und dem Wachsthum wahr [2]). In ähnlicher Weise haben wir die animalische Seele als die Ursache der die Ortsveränderung und die Sinneswahrnehmung hervorrufenden Bewegung, und die rationelle Seele als die Ursache der das Denken, Erkennen und Schliessen hervorrufenden Bewegung anzusehen. Es kann nämlich die Gesammtheit dieser Wirkungen nicht auf eine Substanz zurückgeführt werden, erstens, weil diese Wirkungen unter sich verschieden sind, und zweitens, weil es sonst unbegreiflich wäre, warum die Pflanze nur auf das Wachsthum beschränkt ist, während bei dem Thiere noch die Ortsbewegung und die Sinneswahrnehmung und bei dem Menschen auch noch das Denken und Erkennen hinzukommen. Sind die Substanzen, welche wir als die Urheber dieser Wirkungen zu betrachten haben, aber auch unter sich verschieden, so stehen sie doch in dem Verhältniss von Ursache und Wirkung zueinander. Alle diese Wirkungen kommen nämlich in dem Gattungsbegriff der Bewegung miteinander überein und unterscheiden sich voneinander nur durch den Grad ihrer Vollkommenheit; wenn aber zwei Wirkungen derselben Gattung angehören und die eine von ihnen vollkommener als die andere ist, so muss die vollkommenere die Ursache der unvollkommeneren und ebenso muss von den diese Wirkungen hervorrufenden Substanzen die eine die Ursache der anderen sein. Nun besteht die Wirkung der Natur im Anziehen, Zurückhalten, Umwandeln und Ausstossen, die der vegetabilischen Seele aber in der Zeugung und im Wachsthum. Das Wachsthum besteht darin, dass die neuhinzutretenden vegetabili-

---

[1]) Vgl. V, § 32. 73.

[2]) III, § 27. In der lat. Uebersetzung lautet der Schlusssatz, wie folgt: Nonne es tu videns in vegetabilibus motum crescendi et alendi et generandi, et per hoc contestaris substantiam, quae agit hos motus, id est animam vegetabilem, sicut contestatus es per compositionem partium corporis et retentionem earum substantiam, quae agit hoc modo, id est naturam? Danach würden die vier Kräfte der Ernährung gleichfalls der vegetabilischen Seele und nicht der Natur angehören, wie auch Aristoteles die Ernährung der vegetabilischen Seele beilegt (De anima II, cap. 2—4; de gener. animal. II, 4. 470, b. 34 ff.; vgl. auch Dieterici Anthropolog. S. 67). Wir sind hier aber trotzdem der Lesart Falaquera's gefolgt, weil dieselbe durch die weitere Ausführung und auch durch andere Stellen (vgl. IV, § 19. 28) bestätigt wird.

schen Stoffe bis an die äussersten Grenzen des Organismus hingeführt werden, die Zeugung darin, dass von einem Dinge ein ihm ähnliches Ding hervorgebracht wird; das Anziehen und Ausstossen hingegen besteht darin, dass die Nährstoffe vermittelst zweier einander entgegengesetzter Bewegungen im Raume bewegt werden. Die Wirkung der Natur ist demnach unvollkommener als die Wirkung der vegetabilischen Seele, denn diese bewegt den Körper bis in seine äussersten Grenzen, was bei der Natur nicht der Fall ist. Die Wirkung der animalischen Seele aber offenbart sich in der Sinneswahrnehmung und in der Ortsbewegung; die animalische Seele bewegt mithin den ganzen Körper und versetzt ihn ganz von einem Raume in den anderen, während die vegetabilische Seele nur die Theile des Körpers bewegt, aber nicht den ganzen Körper von einem Raume in einen anderen versetzt[1]). Ferner hat die animalische Seele auch darin einen Vorzug vor der vegetabilischen Seele, dass sie sich mit den ihr an Feinheit gleichenden Formen der Körper verbindet und diese ihrer körperlichen Formen entkleidet, während die vegetabilische Seele sich vermittelst der Nähe und Kontinuität mit dem Wesen der Körper selbst verbindet, weil sie diesen an Grobheit gleich ist[2]). Da nun die animalische Seele vollkommener als die vegetabilische Seele ist, so muss sie auch die Ursache der in der vegetabilischen Seele vorhandenen Bewegung sein. Die Wirkung der animalischen Seele besteht darin, die Formen der gröberen Körper in der Zeit wahrzunehmen, ferner in der Ortsbewegung und in der Hervorbringung des Schalles und Tones, aber nicht in einer solchen Ordnung, dass dadurch ein Begriff bezeichnet würde. Die Wirkung der rationellen Seele besteht darin, die intelligibelen und feinen Formen wahrzunehmen, sich ohne Zeit und ohne Raum in den intelligibelen Dingen zu bewegen und den Schall und Ton in einer solchen Ordnung hervorzubringen, dass dadurch ein Begriff bezeichnet wird. Die Wirkung der Intelligenz besteht darin, alle intelligibelen Formen ohne Zeit und ohne Raum, ohne ein Verlangen und ohne ein Bedürfniss und ohne eine andere Ursache als ihr eigenes Wesen zu erfassen, weil sie nämlich von vollendeter Vollkommenheit ist[3]). Von der rationellen Seele aber muss die Intelligenz schon aus dem Grunde unterschieden werden, weil die rationelle Seele die intelligibelen Formen nur von aussenher erfasst, während die Intelligenz sie durch ihr eigenes Wesen erfasst. Da nun diese Substanzen in einem solchen Rangverhältniss zueinander stehen, dass die eine von ihnen immer höher und voll-

---

[1]) III, § 28.
[2]) III, § 29. lat. Uebersetzg: quia convenit eis in crassitudine et hoc prope et continue (vgl. dagegen Munk S. 56 Anmerk.).
[3]) III, § 30. vgl. IV, § 28; V, § 7. 71.

kommener als die andere ist, die von ihnen ausgehenden Wirkungen aber derselben Gattung angehören und einander ähnlich sind, so muss die Wirkung der einen dieser Substanzen aus der anderen stammen und durch sie verursacht sein. Die Intelligenz als die feinste und vollkommenste dieser Substanzen ist demnach die wirkende Ursache, auf welche die Wirkungen aller anderen Substanzen zurückzuführen sind; Alles, was in den anderen Substanzen existirt, muss auch in ihr als der höchsten und vollkommensten aller Substanzen enthalten sein. So gelangen wir, von unten nach oben aufsteigend und die Verkettung von Ursache und Wirkung immer höher hinauf verfolgend, bis zu der Erkenntniss der letzten und höchsten Ursache, welche der Urgrund aller Bewegung ist; wir schwingen uns zu der Erkenntniss auf, dass Alles dem Befehle Gottes unterworfen sei und dass die Güte Gottes Alles in Bewegung setze [1]). Der vernünftigen Seele aber bereitet es die grösste Beruhigung und die höchste Freude, die einfachen Substanzen zu erforschen und sich von ihnen, soweit wie möglich, eine Erkenntniss anzueignen [2]). In dem Maasse, wie die Seele in der Erkenntniss derselben sich befestigt, sich gewissermassen über sie ausbreitet, ihre Formen und Eigenthümlichkeiten erfasst, ihre Handlungen und Wirkungen erkennt, wird sie auch in der Erkenntniss der Gottheit sich befestigen und mit dieser sich verbinden. Deshalb müssen wir mit dem Aufgebote aller unserer Kräfte danach streben, die einfachen Substanzen zu erforschen, ganz besonders aber die Substanz der Seele und die Substanz der Intelligenz, weil diese Alles tragen und die Formen aller Dinge in ihnen enthalten sind [3]).

Wir haben gesehen, wie die Verkettung von Ursache und Wirkung durch das ganze Universum in allen seinen Daseinsstufen sich hindurchzieht, wie die Kraft der Bewegung, die in einem jeden Wesen vorhanden ist, über dieses hinaus auf ein anderes, höheres Wesen hinweist, das diese Bewegung in ihm hervorgerufen hat. Da aber Alles, was in den unteren Sphären des Seins als eine Wirkung der höheren Sphären zur Erscheinung kommt, in diesen selbst in vollkommenerer Weise existiren muss als in der von ihnen ausgegangenen Wirkung, so wird auch die

---

[1]) Verum est, sed scisti etiam causam, quae praecessit inter nos, scilicet causam actionis et passionis, et inspexisti ibi ordinationes operationum et contemplatus es omnia obedientia esse mandato divino, et vidisti, quod bonitas est movens omnia illa. Gabirol lässt sich hier die Originalität dieser Lehre durch den Mund des Schülers mit folgenden Worten bestätigen: Audio et audire desidero, quia non vidi hanc sententiam apud aliquem sapientium et existimo, quod [nihil] est utilius et efficacius ad perveniendum ad perfectionem scientiae hujus capituli.

[2]) Vgl. III, § 44; V, § 27.

[3]) III, § 31. Vgl. Falaquera's More ha-More S. 133.

Kraft der Bewegung in den höheren Wesen eine vollkommenere als in den niederen sein müssen[1]). Wir brauchen, um uns von der Wahrheit dieser Behauptung zu überzeugen, unseren Blick nur auf die Sphären des sinnlich-wahrnehmbaren Seins zu richten, denn auch hier schon können wir die Bemerkung machen, dass die Sphären, je höher wir hinaufsteigen, desto mehr an Körperumfang zunehmen, dass ihr Wesen desto feiner, ihre Wirkung desto stärker und ihre Bewegung desto einfacher wird. Die Sphären des körperlichen Seins in ihrer Gesammtheit aber empfangen ihre Bewegung von der ersten Bewegung, durch welche der universelle Körper bewegt wird. Woher aber stammt diese Bewegung des universellen Körpers? Haben wir den Grund dieser Bewegung in seinem eigenen Wesen zu suchen, oder müssen wir eine ausserhalb seines Wesens liegende Ursache annehmen, durch welche diese Bewegung ihm mitgetheilt wird? Da die einzelnen Körper sich nicht durch ihr eigenes Wesen bewegen, so kann auch der universelle Körper sich nicht durch sein eigenes Wesen bewegen, denn würde der universelle Körper sich trotzdem durch sein eigenes Wesen bewegen, so müsste sein Wesen ausserhalb des Wesens der anderen Körper liegen, während doch alle Körper innerhalb des Wesens des universellen Körpers liegen müssen. Da ferner die Bewegungen der einzelnen Körper durch die Bewegung des universellen Körpers verursacht werden, so könnten diese Bewegungen, wenn die Bewegung des universellen Körpers aus seinem eigenen Wesen stammte, untereinander nicht verschieden sein. Endlich kann die Bewegung des universellen Körpers nicht aus seinem eigenen Wesen stammen, weil die Himmelssphären in der Zeit geschaffen und nicht ewig sind[2]). Wir müssen demnach für die Bewegung des universellen Körpers eine ausserhalb seines Wesens liegende Ursache annehmen. Diese Ursache kann aber nicht unmittelbar der erste Schöpfer selber sein, denn da, wie wir gesehen haben, zwischen dem ersten Schöpfer und dem universellen Körper oder der Substanz der Kategorieen sich die Mittelsubstanzen befinden, so kann die Substanz der Kategorieen und die ihr zukommende Bewegung nicht unmittelbar aus dem ersten Schöpfer sondern nur aus einer dieser Mittelsubstanzen geflossen sein. Dafür spricht auch noch folgende Erwägung. Da das Grobe sich mit dem Feinen nicht verbinden und von demselben keine Einwirkung empfangen kann ohne ein Mittleres, das beiden Extremen ähnlich ist, wie z. B. der Körper

[1]) Vgl. Seyerlen XV, S. 543.

[2]) Fol. 59a: Certe alius est modus praeter praemissos, scilicet considerare, quod caelum cepit esse et non est aeternum. Da die Substanzen nicht in der Zeit geschaffen sind, so müsste, das will Gabirol sagen, wenn die Bewegung der körperlichen Substanz aus ihrem Wesen stammte, diese Bewegung und demnach auch ihre Wirkung, die Himmelssphäre, ewig sein.

des Menschen die Einwirkung der rationellen Seele nur durch Vermittlung des Lebensgeistes empfängt und wie der Mensch die intelligibelen Dinge nur durch Vermittlung der rationellen Seele empfängt und wie die Sehkraft mit den Körpern sich nur durch Vermittlung der Pupille und der feinen Luft verbindet und wie die universelle Seele sich mit den Körpern nur durch Vermittlung der Himmelssphäre verbindet, die in der Mitte zwischen der Geistigkeit und der Körperlichkeit steht, so muss es nothwendiger Weise auch Mittelsubstanzen geben zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz, welche die Kategorieen trägt[1]). Da ferner von den Körpern die einen edler als die anderen sind und das Obere edler als das Untere ist, so folgt daraus, dass das höchste von den oberen Dingen das edelste und stärkste und das letzte von den unteren Dingen das gemeinste und schwächste sein müsse. Es verhält sich demnach das oberste von den sensibelen Dingen zu dem obersten von den intelligibelen Dingen, wie sich das unterste von den sensibelen Dingen zu dem untersten von den intelligibelen Dingen verhält. Wir sehen demnach, dass es einfache Substanzen geben müsse, welche die Vermittlung bilden zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz, welche die Kategorieen trägt[2]).

Hiermit ist auch der Beweis secundum ordinem resolutionis und mit diesem die gesammte Beweisführung für die Existenz der intelligibelen Substanzen zum Abschluss gelangt. Um jedoch das Ergebniss derselben vor jeder Anfechtung sicher zu stellen, müssen wir auch hier wieder noch einige besondere Fragen zur Erledigung bringen[3]). Die vorangegangene Beweisführung hat es zur Gewiss-

[1]) III, § 8. Vgl. More ha-More S. 86. Eine ähnliche Ausführung findet sich auch im Liber de anima (Fol. 39a): Nihil enim apprehenditur nisi per suum simile, sed anima rationalis nullo modo est sensibilibus istis similis, ergo anima rationalis non apprehendit sensibilia per se. Apprehensio enim animae non fit nisi cum conjunctione suae formae cum forma intellectiva et conjunctione ejus cum ea, sed quia substantia animae est subtilis, sensibilia vero spissa, simplex autem non potest conjungi spisso sine medio, quod habet similitudinem cum extremis, ideo anima non apprehendit sensibilia nisi mediante spiritu, qui est substantia sentiens consimilis utrisque extremis et est medium inter corporeitatem sensibilium et spiritualitatem animae rationalis. Medium autem inter animam intelligentem et corpus est anima sensibilis et natura, sed anima sensibilis non apprehendit formas sensibiles nisi mediantibus instrumentis et aere propter similitudinem, quam habent instrumenta et aer ad duo extrema. — Dass die Sehkraft ihren Sitz im Augapfel habe und die Einwirkungen der Farbe empfange, die sich durch ein durchsichtiges Mittel zu ihm fortpflanzen, lehrt auch Aristoteles (vgl. Zeller II, 2 S. 420) und ebenso die l. Brüder (vgl. Dieterici Anthropol. S. 33). Ueber die Verbindung der Weltseele mit den Körpern durch Vermittlung der Umgebungssphäre vgl. Dieterici Weltseele S. 18.

[2]) III, § 9.

[3]) Fol. 59b: Jam certificatae sunt substantiae simplices secundum modos, quos propalasti, sed adhuc mihi accidit haec dubitatio.

heit erhoben, dass es einfache Substanzen geben müsse, welche eine Verbindung zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz der Kategorieen herstellen. Aus diesen Substanzen stammen die Formen her, welche von der Substanz der Kategorieen getragen werden; wie das Licht der Sonne von der Sonne ausströmt und sich mit den Körpern verbindet, so strömen auch diese Formen von den einfachen Substanzen aus, um sich mit der Substanz der Kategorieen zu verbinden. Das kann, soweit es die Formen betrifft, unbedenklich zugestanden werden, da die Formen doch nur als Accidentien zu betrachten sind [1]). Wie aber ist es möglich, diese Annahme auch auf das Wesen der Substanzen selbst auszudehnen und z. B. von der Substanz der Kategorieen zu behaupten, dass sie aus der ihr unmittelbar vorangehenden einfachen Substanz geflossen sei? Allein in Wahrheit ist es auch gar nicht das Wesen der einfachen Substanzen, das sich ergiesst, sondern ihre Strahlen und Kräfte sind es, die sich ergiessen und ausbreiten. Die Wesenheiten aller dieser Substanzen sind nämlich endlich und begrenzt und darum können sie sich gar nicht bis in's Unendliche ausbreiten, ihre Strahlen aber ergiessen sich aus ihnen und überschreiten die Schranken und Grenzen derselben, weil sie unter der Macht des ersten Ergusses stehen, der aus dem Willen entströmt ist. Es verhält sich damit wie mit dem Lichte, das sich aus der Sonne in die Luft ergiesst, denn auch hier überschreitet zwar das Licht die Grenze der Sonne und breitet in der Luft sich aus, die Sonne selber jedoch überschreitet ihre Grenze nicht [2]), oder wie mit der seelischen Kraft, die aus der Vernunftkraft, deren Sitz im Gehirn ist, sich auf die Nerven und Muskeln ergiesst, denn auch hier durchdringt zwar die Kraft alle Theile des Körpers und breitet sich in ihnen aus, die Substanz der Seele selbst jedoch breitet und dehnt sich nicht aus. So verbreitet auch jede der einfachen Substanzen nur ihren Strahl und ihr Licht und ergiesst dieselben auf das, was unter ihr ist; die Substanz selber jedoch bewahrt ihren Platz und überschreitet ihre Grenze nicht [3]). Allein wenn auch die Strahlen und Kräfte, die den ein-

[1]) Vgl. oben S. 147.

[2]) Vgl. oben S. 113; S. 132 und V, § 62.

[3]) III, § 10. Wir haben hier selbstverständlich die neuplatonische Emanationslehre vor uns. Die Darstellung Gabirol's kommt hier aber der der l. Brüder am Nächsten. Dieterici Weltseele S. 131: „Die Rede des Sprechers ist nicht ein Theil von seinem Leibe, sie ist nur eine Ausstrahlung und ein Erguss. Sie ist eine That, die er thut, ein Werk, das er hervorbringt, nachdem er es vorher nicht hervorgebracht hat. Dasselbe gilt vom Licht, das man in der Luft vom Sonnenkörper ausgehen sieht, ein solches ist nicht ein Theil vom Sonnenkörper, sondern nur eine Ausstrahlung, ein Erguss, der von ihm ausging. Dasselbe gilt von der Wärme des Feuers, welche von ihm rings ausgestreut wird, solches ist nicht ein Theil vom Wesen des Feuers, sondern ein Erguss, der von ihm ausgeht. Dasselbe gilt

fachen Substanzen entströmen, mit dem Wesen dieser Substanzen nicht identisch sind, so darf man ihnen doch den Begriff der Substanzialität nicht schlechterdings absprechen. Kommt ihnen derselbe auch nicht in gleichem Maasse zu wie den Substanzen, aus welchen sie entströmt sind, so müssen sie als die Wirkungen von Substanzen doch gleichfalls an dem Begriff der Substanzialität theilhaben. Eine jede Substanz ist im Verhältniss zu der höheren Substanz, aus welcher sie entströmt ist, als die Kraft einer Substanz, dagegen im Verhältniss zu der Kraft, die sie aus sich entströmen lässt, selber als eine Substanz zu betrachten; in diesem Sinne also darf man in der That behaupten, dass eine Substanz aus der anderen entströmt sei. Dass das bei den Körpern nicht möglich ist, liegt an der Quantität, weil diese durch ihre Grobheit den Körper daran hindert, sein Wesen auf etwas Anderes zu übertragen. Die einfachen Substanzen aber haben keine Quantität, die sie daran hindern könnte, sich einem Anderen mitzutheilen, zumal da sie das aus ihnen Entströmende nicht aus ihrem Wesen, sondern aus ihrer Kraft entströmen lassen. Da nun die unteren Substanzen aus den oberen Substanzen so entströmen, wie die Kraft aus dem starken Dinge entströmt, und nicht, wie das Wesen aus dem Wesen entströmt, so folgt daraus, dass die oberen Substanzen sich durch die Entstehung der unteren Substanzen nicht verringern, ferner, dass diese Kräfte, nämlich die unteren Substanzen, sich von ihrem Wesen, nämlich den oberen Substanzen, nicht trennen, obgleich sie aus ihnen entströmt sind, wie die Wärme des Feuers sich nicht vermindert und sich von diesem nicht trennt, obgleich sie die Wärme in der sie umgebenden Luft erzeugt hat [1]). Die Wärme in der Luft ist nämlich mit der Wärme des Feuers nicht identisch, denn sie bleibt zurück, wenn auch das Feuer entfernt wird, auch sind die Substrate beider verschieden und endlich ist die in der Luft erzeugte Wärme von der Wärme des Feuers auch an Kraft verschieden. Ebenso wird auch das im Wesen der Sonne subsistirende Licht nicht vermindert, wenn das Licht der Sonne sich über die Erde ausbreitet, obgleich dieses aus jenem entstanden ist; das über die Erde aus-

---

auch von der vom Schöpfer ausgehenden Existenz der Welt. Sie ist nicht ein Theil von seinem Wesen, sondern ein Ueberfluss, der überfliesst; es ist der Erguss der Existenz, den er emanirt, eine That, die er machte, ein Werk, das er kund that" (vgl. Theolog. S. 82. 95 u. a. O.).

[1]) Dass das Emanirende von dem Quell seines Seins sich nicht trenne, lehrt auch Plotin (V, 3. 12): *ἢ κατὰ λόγον θησόμεθα τὴν μὲν ἀπ' αὐτοῦ οἷον ῥυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου φῶς. φῶς τι οὖν θησόμεθα καὶ πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν, αὐτὸν δὲ ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ ἑστηκότα βασιλεύειν ἐπ' αὐτοῦ οὐκ ἐξώσαντα ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἐκφανέν. ἢ ἄλλο φῶς πρὸ φωτὸς ποιήσομεν, ἐπιλάμπειν δὲ ἀεὶ μένον ἐπὶ τοῦ νοητοῦ. οὐδὲ γὰρ ἀποτέτμηται τὸ ἀπ' αὐτοῦ, οὐδ' ἂν ταὐτὸν αὐτῷ οὐδὲ τοιοῦτον κ. τ. λ.* In Betreff des Bildes von der erwärmten Luft vgl. Plot. VI, 4. 10.

gebreitete Licht ist nicht dasselbe Licht, das im Wesen der Sonne subsistirt, wie die Verschiedenheit beider Substrate und die Verschiedenheit beider Lichter in Betreff der Stärke und Schwäche beweist[1]).

Wir kommen nun zu einer anderen Frage. Wie wir gesehen haben, werden die einfachen Substanzen desto dicker und dichter, je tiefer sie herniedersteigen, bis sie zuletzt körperlich und begrenzt werden, und dasselbe findet auch bei den zusammengesetzten Substanzen statt. Wir haben ferner gefunden, dass die Wirkung, welche die Substanzen aufeinander ausüben, bei der einen Substanz deutlicher als bei der anderen hervortrete. Wie aber ist es möglich, dass die göttliche Kraft sich abschwäche, dass sie sich verändere und verkörperliche und dass die Wirkung des ersten Schöpfers in der einen Substanz deutlicher als in der anderen hervortrete, da die göttliche Kraft doch die Vollendung aller Kraft und die Fülle und Vollkommenheit aller Macht und Majestät ist?[2]) Darauf ist jedoch Folgendes zu erwiedern. Es ist in der That unmöglich, dass die göttliche Kraft sich abschwäche; allein wenn die anderen Kräfte sich nach ihr sehnen, so steigen sie zu ihr empor und werfen einen Schatten auf das Untere[3]). Wie jede Kraft in der Nähe des Dinges, welchem sie entströmt ist, am stärksten ist, so ist eben auch die Kraft, welche dem ersten Schöpfer entströmt, in dessen Nähe stärker, als sie in der Entfernung von ihm ist. Freilich kann hier von einer Nähe und Entfernung im buchstäblichen Sinne nicht die Rede sein, da der erste Schöpfer ein unendliches Ding ist, auf welches der Begriff des Raumes keine Anwendung findet, das vielmehr in Allem existirt und in welchem Alles existirt[4]). Allein weil die Kraft des ersten Schöpfers in ihrem Wesen unendlich ist, darum bleibt sie von der Verschiedenheit der einzelnen Formen, von deren Zu- und Abnahme durchaus unberührt. Die Materie aber nimmt die Form von der wirkenden Kraft nur in dem Maasse auf, als sie dazu befähigt ist; wäre die Materie dazu befähigt, eine einheit-

---

[1]) III, § 11.

[2]) III, § 32. Der Schüler bezeichnet diese Frage als nicht streng hierher gehörend (Sed fac me scire quiddam, quod subit mentem meam, licet non inspectet ad praesens negotium); sie gehört nämlich, wie weiter bemerkt wird, der Wissenschaft vom Willen an (Et haec scientia non omnino est praesentis negotii, quia continetur sub scientia de voluntate).

[3]) Sed desiderio ejus vires erexerunt se et fecerunt umbram inferioribus (vgl. IV, § 29). Der Sinn dieser Worte ist nicht ganz klar. Wilhelm v. Auvergne scheint hier einen anderen Wortlaut vor sich gehabt zu haben; er citirt diese Stelle zweimal, aber in folgender Fassung: quia creaturae erexerunt se ad creatorem et fecerunt ei umbram (vgl. oben S. 56 Anmerk. 3).

[4]) Fol. 60b: Quomodo est possibile, ut aliquid possit elongare et approximare rei infinitae, et quae non apprehenditur loco, sed est in toto et totum in ipsa aequaliter. Vgl. oben S. 101. 123; III, § 42; V, § 23.

liche, vollkommene und differenzlose Form aufzunehmen, so würde die göttliche Kraft nicht zu schwach sein, eine solche Form hervorzubringen. Die Verschiedenheit in Betreff der Kraft ist demnach nicht auf das Wesen der Kraft zurückzuführen, sondern auf das Wesen des Dinges, welches ihre Wirkung aufnimmt, denn da die Materie, welche dem Quell der Kraft näher ist, zur Aufnahme ihrer Wirkung befähigter ist als eine andere, die von demselben entfernter ist, so wird in ihr auch die Wirkung der Kraft stärker hervortreten als in der entfernteren [1]). Wollen wir uns dies gewissermassen mit einem Blicke vorstellen, so brauchen wir uns nur von dem Unteren zu dem Oberen aufzuschwingen, denn hier werden wir das Sein feiner, einfacher, stärker und geeinter antreffen, sowohl was die Materie, als was die Form und die Bewegung betrifft. Das Sichtbare aber kann uns als Beweis für das Unsichtbare, das Zusammengesetzte als Beweis für das Einfache und das Verursachte als Beweis für die Ursache dienen; indem wir so verfahren, werden wir das unserer Untersuchung gesteckte Ziel erreichen [2]).

Wie aber hat man sich die Ordnung der einfachen Substanzen und die Existenz der einen in der anderen vorzustellen? Um uns dies klar zu machen, müssen wir, wie immer, von den sinnlichen Dingen ausgehen und dieselben als ein Abbild der intelligibelen Dinge betrachten. Ist aber das Untere in der That ein Abbild des Oberen, so muss der universelle, absolute Körper ein Abbild der Ordnung in den intelligibelen Substanzen darstellen. Indem wir die Zusammensetzuag des absoluten Körpers und die Ordnung seiner einzelnen Theile betrachten, werden wir uns auch von dem Verhältniss der einfachen Substanzen und ihrer Ordnung leichter eine Vorstellung machen können [3]). Wir stellen also die erste

---

[1]) III, § 33.

[2]) III, § 34. Dass die Vollkommenheit nach unten zu immer mehr abnehme, lehrt auch Plotin, ohne jedoch diesen Fundamentalsatz seines Systems weiter zu begründen (vgl. Zeller III, 2. S. 449; Joël S. 41); für Gabirol liegt, weil er dieselbe Materie als Substrat für die intelligibele und die körperliche Welt annimmt, der Gedanke nahe, die fortschreitende Vergröberung der Dinge auf die Materie zurückzuführen. Eine Erklärung dafür, warum die Materie nach unten zu an Aufnahmefähigkeit immer mehr abnehme, wird jedoch auch von ihm nicht gegeben. Im Liber de causis heisst es § 19 (Prokl. § 122): „Das erste Gute lässt in einem und demselben Erguss das verschiedene Gute auf alle Dinge ausströmen, jedes einzelne Ding aber nimmt von diesem Ergusse auf nach Maassgabe seines Wesens und seines Seins. Das erste Gute lässt das verschiedene Gute auf alle Dinge in einer und derselben Weise ausströmen, weil es Gutes ist vermöge seines Seins, seiner Wesenheit und seiner Kraft. . . . Der Grund für die Verschiedenheit des Guten und der Vollkommenheit liegt vielmehr lediglich auf Seiten des Aufnehmenden.“ Vgl. das. § 9 (Prokl. § 177); § 18 (Prokl. § 111); Theolog. S. 79 (Plot. IV, 8. 6); S. 89 (Plot. VI, 7. 13).

[3]) III, § 35. Vgl. oben S. 89 ff.; S. 142.

Materie gegenüber der Substanz, welche alle Formen des Körpers trägt, da ja auch die Materie alle Formen trägt, die Substanz der Intelligenz gegenüber der Quantität, da die Intelligenz zwei Kräfte hat[1]) und demnach, gleich der Quantität, der Theilung unterliegt, die Substanz der Seele gegenüber der Gestalt, welche die Quantität umgiebt, die Natur gegenüber der Farbe, weil sie die letzte unter den Theilen des Körpers ist, wie die Natur die letzte unter den einfachen Substanzen ist, und weil ja die Farbe auch durch die Natur gewirkt wird. Wie nun für die Sehkraft in dem Maasse, als sie, durch die Farbe hindurchgehend, zur Gestalt, zur Quantität und zur Substanz gelangt, das Sein wegen seiner Feinheit immer dunkler und verborgener wird, und umgekehrt in dem Maasse, als sie rückwärts schreitend, von der Substanz zur Quantität, von der Quantität zur Gestalt und von der Gestalt zur Farbe gelangt, das Sein wegen seiner Grobheit immer offenbarer wird, so wird auch der Vernunft in dem Maasse, als sie, durch das hinter der Substanz der Kategorieen Befindliche, d. i. durch die geistigen Substanzen, hindurchgehend, bis zu der der Substanz gegenüberstehenden ersten Materie gelangt, das Sein wegen seiner Feinheit immer dunkler und verborgener, und umgekehrt in dem Maasse als sie, rückwärts schreitend, von der Materie zu den uns näher liegenden Substanzen gelangt, wird ihr das Sein wegen seiner Grobheit immer deutlicher und offenbarer. Mit Hülfe dieses Beispieles werden wir uns von dem Verhältniss der geistigen Substanzen nach ihren verschiedenen Stufen leichter eine Vorstellung machen können[2]). Wollen wir uns von diesen Substanzen und davon, wie unser Wesen sich über sie ausbreitet und sie umfasst, eine Vorstellung machen, so müssen wir unsere Vernunft bis zum letzten der intelligibelen Dinge erheben und müssen sie läutern und reinigen von dem Schmutz der sinnlichen Dinge, wir müssen sie aus der Gefangenschaft der Natur befreien und müssen durch die Kraft der Vernunft bis zu der äussersten Grenze dessen zu gelangen suchen, was wir von der Wahrheit der intelligibelen Substanz zu erfassen im Stande sind, so dass wir uns gewissermassen der sinnlichen Substanz entkleidet und uns ihrer Kenntniss entledigt haben. Dann werden wir die ganze körperliche Welt gewissermassen in unser Wesen einschliessen und sie in einen Winkel unserer Seele stellen, und wenn wir das gethan haben, so werden wir begreifen, wie klein

---

[1]) Unter den zwei Kräften der Intelligenz will Munk (S. 59 Anmerk. 1) den *νοῦς παθητικός* und den *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles, Joël dagegen (S. 41) die Zweiheit des Denkenden und Gedachten (Plot. III, 8. 7) verstanden wissen. Ich glaube jedoch, dass einfach die Zweiheit von Materie und Form gemeint sei, die in der Intelligenz zum ersten Mal miteinander in Verbindung getreten sind. Vgl. oben S. 90.

[2]) III, § 36.

das Sinnliche im Vergleich mit der Grösse des Intelligibelen sei; dann werden uns die geistigen Substanzen gewissermassen in die Hand gelegt und vor die Augen gestellt sein und wir werden sehen, wie sie uns umfassen und über uns sind, und es wird uns vorkommen, als ob unser Wesen mit jenen Substanzen eins geworden wäre[1]). Manchmal werden wir glauben, ein Theil von ihnen zu sein, weil wir mit der körperlichen Substanz verbunden sind, und manchmal werden wir glauben, ganz mit ihnen identisch zu sein, und dass es zwischen uns und ihnen keinen Unterschied gebe, wegen der Vereinigung unseres Wesens mit ihrem Wesen und der Verbindung unserer Form mit ihrer Form. Wenn wir auf den Stufen der intelligibelen Substanzen emporgestiegen und in jenen blumigen Gefilden einhergewandelt sind, dann gewahren wir in der That, dass im Vergleich mit ihnen die sinnlichen Körper überaus gering und unvollkommen sind, und es kommt uns vor, als ob die ganze körperliche Welt in ihnen schwebe wie ein Schifflein im Meere oder wie ein Vögelchen in der Luft[2]). Haben wir

---

[1]) Et tunc substantiae spirituales ponentur ad manus tuas et positae ante oculos tuos, considerabis eas comprehendentes te et superiores te et videbis essentiam tuam, tanquam tu sis ipsae substantiae.

[2]) III, § 37. Vgl. Falaquera's More ha-More S. 141. Der Schlusssatz, der dem Schüler in den Mund gelegt ist, lautet in der lat. Uebersetzung, wie folgt: Jam implevi, quod dixisti, et elevavi me per gradus substantiarum intelligibilium et ambulavi in amoenitatibus earum floridis et inveni corpora sensibilia in comparatione illarum in ultima (utilitate) [vilitate] et imperfectione et vidi totum mundum corporalem natantem in illis sicut navicula in mare vel avicula in aere (vgl. V, § 39. Mose ibn Esra in Zion II, S. 121; Aaron ben Josef's ספר הנבחר bei Sachs Hatechija II, S. 7; Batlajusi's העגולות S. 20. Z. 11). Was die hier vorgetragene Anschauung betrifft, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass wir es mit Plotin's Lehre von der Extase zu thun haben. Durch die Extase, so lehrt Plotin, tritt die menschliche Seele mit Gott und den intelligibelen Substanzen in Verbindung; sie besteht nicht in einem blossen Wissen vom Göttlichen, sondern in einer wirklichen Berührung mit demselben; in dieser Berührung schwindet jeder Unterschied des Anschauenden und des Geschauten. In der exstatischen Anschauung einigt sich das Urwesen mit dem Wesen der Seele; es ist kein Theil mehr, mit dem sie es nicht berührte, sie fällt in einen Punkt mit ihm zusammen (vgl. Zeller III, 2. S. 550—51). Die auf diese Lehre bezügliche Hauptstelle lautet in der Theologie S. 8 (Plot. IV, 8. 1): „Oefter war ich allein mit meiner Seele beschäftigt. Da entkleidete ich mich des Leibes, liess ihn bei Seite und ward, wie wenn ich eine blosse Substanz ohne Leib wäre. Da trat ich denn ein in mein Wesen, indem ich zu demselben frei von allen Dingen zurückkehrte. Ich war Wissen, wissend und gewusst zugleich. Da sah ich denn in meinem Wesen soviel der Schönheit, Anmuth und des Glanzes, dass ich darob verwundert und verwirrt blieb, und wusste dann, dass ich ein Theil der erhabenen, vorzüglichen, göttlichen Hochwelt und mit einem schaffenden Leben begabt sei. Als ich dies sicher wusste, erhob ich mich in meinem Wesen von dieser Welt zur Gottwelt empor, da war es mir, als sei ich eingereiht unter die Theile derselben und zu ihnen gehörig. Ich war über der ganzen Geistwelt und sah

aber bis zu der ersten universellen Materie uns erhoben und haben unter ihrem Schatten uns geborgen, dann schauen wir das wunderbarste aller Wunder. Darauf muss daher unser Mühen und Streben gerichtet sein, denn dies ist das Ziel, um dessentwillen die menschliche Seele geschaffen ist, und darin besteht die höchste Freude und die grösste Glückseligkeit[1]).

Wie aber verhält es sich mit den Kräften dieser Substanzen? Haben wir uns dieselben als endlich oder als unendlich zu denken? Sind sie endlich, wie können sie aus einer unendlichen Kraft hervorgegangen sein? sind sie aber unendlich, wie kann aus ihnen etwas Endliches hervorgehen? Darauf ist Folgendes zu erwiedern. Der Wille, d. i. die Kraft, welche diese Substanzen gewirkt hat, ist endlich in Bezug auf seine Wirkung und nicht endlich in Bezug auf sein Wesen; demnach kann auch die von ihm ausgehende Wirkung endlich sein. Der Wille ist aber in Bezug auf seine Wirkung nur deshalb endlich, weil das Wirken einen Anfang hat und daher nach dem Willen kommt; er ist dagegen nicht endlich in Bezug auf sein Wesen, weil er selber keinen Anfang hat. Umgekehrt verhält es sich mit der Substanz der Intelligenz, denn diese hat einen Anfang, weil sie geschaffen ist; sie hat aber kein Ende, weil sie einfach und nicht zeitlich ist[2]).

---

mich, als ob ich auf dem erhabenen, göttlichen Stand stünde, und erblickte dort an Licht und Anmuth, was nimmer die Zungen beschreiben, noch die Ohren vernehmen können." (Vgl. über diese Stelle oben S. 41 Anmerk. 1). Vgl. auch Theol. S. 115 (Plot. V, 8. 11); S. 135 (Plot. V, 1. 12); S. 162 (Plot. VI, 7. 11) und Dieterici Weltseele S. 72—81.

[1]) III, § 38. Vgl. oben S. 157; V, § 73.

[2]) III, § 39. Voluntas enim, id est virtus efficiens has substantias, finita est secundum effectum et non est finita secundum essentiam, et cum hoc ita sit, effectus ejus erit finitus. Sed voluntas non est finita secundum effectum, nisi quia actio habet initium et ideo sequitur voluntatem, et est non finita secundum essentiam, quia initium non habet; et econtra dicendum est de substantia intelligentiae, scilicet quia habet principium eo, quod creata est, et non habet finem eo, quod simplex est et non temporalis. Gabirol drückt hier seine Ansicht nicht ganz deutlich aus. Jedenfalls kann der Sinn des letzten Satzes nicht der sein, dass das Wirken der Intelligenz *nicht* endlich, das des Willens aber endlich sei (Munk S. 202), denn da das Wirken der Intelligenz nur durch die Kraft des Willens erfolgt, so muss, insofern das Wirken der Intelligenz nichtendlich ist, auch das Wirken des Willens nichtendlich sein. Das Wirken der Intelligenz soll ja auch nur deshalb nichtendlich sein, weil dieselbe einfach und nicht zeitlich ist, was in noch viel höherem Maasse auf den Willen zutrifft. Was Gabirol sagen will, ist Folgendes. Die Kraft der Intelligenz, wie die der anderen geistigen Substanzen, ist nach einer Richtung, nämlich nach oben hin, endlich, weil sie geschaffen ist, nach der anderen Richtung aber, nämlich nach unten hin, ist sie nicht endlich, weil sie die Kraft einer einfachen Substanz und nach unten hin durch die Zeit nicht begrenzt wird. Die einfachen Substanzen sind demnach, weil sie geschaffen sind, ihrem *Wesen* nach endlich, dagegen ist ihr *Wirken*, aber freilich nur nach unten hin, nicht endlich (vgl. oben S. 156; V, § 36). Umgekehrt verhält es sich mit

Wie haben wir uns die Verbindung der geistigen Substanzen mit den körperlichen Substanzen und die der einen geistigen Substanz mit der anderen vorzustellen? Betrachten wir, wie sich das Licht mit der Luft, die Seele mit dem Körper, die Vernunft mit der Seele verbindet und wie die Theile des Körpers, nämlich die Gestalt, die Farbe, die Quantität und die Substanz, sich miteinander verbinden und wie sie unter einander geordnet sind, so können wir daraus den Schluss ziehen, dass die Vereinigung des Accidens mit der Seele und der Seele mit dem Körper als ein Hinweis auf die Vereinigung der einen geistigen Substanz mit der anderen dienen könne. Auch der Umstand, dass die Vereinigung zunimmt, je feiner der Körper ist, kann als ein Hinweis darauf angesehen werden [1]).

Wie ist das gemeint, wenn diese geistigen Substanzen von den Weisen häufig Kreise oder Sphären genannt werden, da die Figur des Kreises oder der Sphäre im eigentlichen Sinne doch nur einem Körper beigelegt werden kann? Wenn man diese einfachen Substanzen Kreise oder Sphären genannt hat, so geschah dies nur deshalb, weil die einen von ihnen höher als die anderen sind und die einen die anderen umfassen. Dieses Umfassen aber ist so zu verstehen, wie der Träger das Getragene, die Ursache das Verursachte und der Wissende das Gewusste umfasst [2]). Ein solches Umfassen des Einen von Seiten des Anderen lässt sich auch innerhalb der partikulären Substanzen nachweisen. Betrachten wir z. B. die Kraft der Natur, so finden wir, dass dieselbe den Körper umfasse, denn sie wirkt auf denselben, er aber erleidet ihre Wirkung und ist gewissermassen mit ihr bekleidet [3]). Betrachten

---

dem Willen. Der Wille ist, weil er nicht geschaffen ist, seinem Wesen nach nicht endlich, sein Wirken dagegen ist, weil es dem Willen in der Zeit folgt, nach oben hin endlich. Das Wesen der Substanzen ist daher endlich, weil ihre Ursache, das Wirken des Willens, endlich ist; darum ist es auch begreiflich, dass aus ihnen etwas Endliches hervorgegangen sei. Schon hier tritt es demnach klar zu Tage, was Gabirol dazu veranlasst hat, den Willen als das schöpferische Princip aus dem Wesen Gottes auszuscheiden und ihn gewissermassen als ein besonderes Wesen hinzustellen. Weil nämlich aus dem absolut Unendlichen kein in irgendeiner Beziehung Endliches hervorgehen kann, so darf die Schöpfung selbst der intelligibelen Substanzen, da auch diese in gewisser Beziehung endlich sind, nicht unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden (vgl. V, § 30). Ebensowenig würde mit der absoluten Ewigkeit Gottes die Annahme einer zeitlichen Schöpfung zu vereinigen sein. So wird ja auch von Plotin ausdrücklich die Ewigkeit der ersten Emanationen gelehrt. Theolog. S. 119 (Plot. V, 8. 12); S. 14 (Plot. IV, 8. 2).

[1]) III, § 40.

[2]) III, § 41. Sollte Gabirol hier Batlajusi's Theorie von den geistigen oder intelligibelen Sphären im Sinne haben? Kaufmann hat diese Stelle in seiner Schrift über Batlajusi nicht berücksichtigt.

[3]) Vgl. oben S. 95.

wir ferner die vegetabilische Seele, so finden wir, dass dieselbe auf die Natur wirke und über sie eine Herrschaft ausübe und dass die Natur von ihr umfasst werde und ihre Einwirkung erleide. So ist es auch bei der Intelligenz und der rationellen Seele; eine jede von diesen umfasst die unter ihr stehende Substanz, erkennt, durchdringt und beherrscht dieselbe, besonders aber die Substanz der Intelligenz wegen ihrer Feinheit und Vollkommenheit. Von diesen partikulären Substanzen können wir nun den Schluss auf die universellen Substanzen ziehen, dass auch von diesen die eine die andere umfasse und dass sie alle die zusammengesetzte Substanz umfassen in derselben Weise, wie die Seele den Körper und die Intelligenz die Seele umfasst, das will sagen, dass die untere dieser Substanzen in der oberen subsistire, dass diese jene trage und sich von ihr eine Vorstellung bilde und dass die universelle Seele die ganze körperliche Welt trage, sich von Allem, was in ihr ist, eine Vorstellung bilde und es sehe, wie unsere partikulären Seelen unsere Körper tragen, sich von Allem, was in ihnen ist, eine Vorstellung bilden und es sehen, dass dies aber mehr noch als von allen anderen Substanzen von der universellen Intelligenz gelte wegen ihrer Vollkommenheit, ihrer Ausdehnung und der Vorzüglichkeit ihres Wesens. Auf diese Weise wird es uns auch klar, welcher Art das Wissen des ersten Schöpfers von allen Dingen ist und wie alle Dinge in seinem Wissen existiren[1]). Dass die geistige Substanz die körperliche Substanz umfasse, bedeutet demnach nichts Anderes, als dass das Sein der körperlichen Substanz in jener seinen Bestand habe und von ihr umschlossen werde, wie das Sein aller Körper seinen Bestand in dem Körper der Himmelssphäre hat und von ihm umschlossen wird. Die Rückkehr der geistigen Substanz zu sich selbst aber vollzieht sich durch die Fortdauer und die Beständigkeit, wie sich die Rückkehr der Himmelssphäre zu sich selbst durch die Umdrehung und Bewegung vollzieht[2]).

Wollen wir uns von der Gestaltung des Universums, d. i. von dem universellen Körper und den ihn umfassenden geistigen Substanzen, eine Vorstellung machen, so müssen wir die Gestaltung des Menschen betrachten, die ein Gleichniss jener darstellt[3]). Der Körper des Menschen nämlich entspricht dem universellen Körper und die partikulären geistigen Substanzen, die den menschlichen Körper in Bewegung setzen, entsprechen den universellen Substanzen, welche den universellen Körper in Bewegung setzen. Von diesen Substanzen aber ist die untere immer der oberen unterworfen und ihr dienstbar, bis die Bewegung zur Substanz

---

[1]) III, § 42. Vgl. oben S. 162 Anmerk. 4.
[2]) III, § 43.
[3]) Vgl. oben S. 117.

der Intelligenz gelangt, so dass die Intelligenz über sie alle die Leitung und Herrschaft hat und dass alle Substanzen, welche den Körper des Menschen in Bewegung setzen, ihr folgen und ihr unterthänig sind, die Intelligenz aber ihr Gebieter und ihr Richter ist. So hat sich uns das grosse Geheimniss und die tiefe Erkenntniss enthüllt, dass die Bewegung der unteren von den universellen Substanzen durch die Bewegung der oberen hervorgerufen wird und dass jene diesen dienstbar und unterworfen sind, bis die Bewegung zuletzt zu der höchsten Substanz gelangt, so dass alle Substanzen dieser höchsten Substanz dienstbar und ihr unterworfen sind, ihr folgen und ihrem Befehl Gehorsam leisten. Demnach folgt auch die Leitung der partikulären Seele der Leitung der universellen Welt, und das ist eine Erkenntniss von höchster Bedeutung, denn in ihr ist der Begriff des das ganze Universum umfassenden Wirkens und Gewirktwerdens enthalten, welcher das letzte Ziel aller Weisheit bildet. Auf diesem Wege aber gelangen wir zu der vollkommenen Glückseligkeit und werden der wahrhaften Freude theilhaftig, nach welcher unser ganzes Streben gerichtet ist[1]).

---

[1]) III, § 44. Vgl. oben S. 157. Der Traktat schliesst mit folgenden Worten des Schülers: Jam manifestasti mihi in hoc tractatu tertio esse substantiarum intelligibilium, quod nullus praeter te potuit revelare (vgl. oben S. 157 Anmerk. 1), et consecutus sum scientiam illarum, quam nemo acquisivit, secundum posse meum et initium speculandi in hoc capitulo.

Der vierte Traktat.

Wir treten nunmehr in diejenige Frage ein, welche das eigentliche Ziel unserer ganzen Untersuchung bildet. Nachdem wir nämlich im dritten Traktate das Vorhandensein der einfachen oder intelligibelen Substanzen bewiesen haben, wird es die Aufgabe des vierten Traktates sein, den Nachweis zu führen, dass auch die intelligibelen, so gut wie die körperlichen Substanzen, aus Materie und Form zusammengesetzt seien [1]). Um diesen Beweis zu führen, werden wir aber an das im zweiten Traktate über die körperliche Substanz Gesagte anknüpfen müssen, denn der Weg, um zur Erkentniss der Materie und der Form zu gelangen, wird in beiden Fällen naturgemäss derselbe sein. Der Grund dafür ist folgender. Wenn das Untere aus dem Oberen entströmt ist, so muss Alles, was in dem Unteren ist, auch in dem Oberen sein, d. h. die körperlichen Sphären müssen ihr Gegenbild in den geistigen Sphären haben und aus denselben entströmt sein. Da nun die körperlichen Sphären aus Materie und Form bestehen, so muss dies auch bei den geistigen Sphären der Fall sein. Dass die geistigen Substanzen eine gemeinsame Materie haben und nur durch die Form verschieden sind, lässt sich auch so beweisen. Da die Wirkungen dieser Substanzen verschieden sind, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass ihre Formen verschieden sind; es ist aber unmöglich, dass auch die Materien dieser Substanzen verschieden seien, weil sie alle einfach und geistig sind und weil die Verschiedenheit nur aus der Form stammt, die einfache Materie an sich aber eine Form nicht hat [2]). Ein anderer Beweis dafür, dass die einfachen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien, ist folgender. Nehmen wir z. B. die Substanz der Seele und die Substanz der Intelligenz.

---

[1]) Vgl. oben S. 10 Anmerk. 2.

[2]) IV, § 1. Vgl. Plotin II, 4. 4: *εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἴδη, κοινὸν μέν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι καὶ δὴ καὶ ἴδιον, ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου. τοῦτο δὴ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορὰ ἡ χωρίζουσα ἡ οἰκεία ἐστι μορφή. εἰ δὲ μορφὴ ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον περὶ ὃ ἡ διαφορά· ἔστιν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον. ἔτι δὲ κόσμος νοητὸς ἔστιν ἐκεῖ, μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι.*

Wären diese beiden Substanzen nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, so blieben nur folgende drei Möglichkeiten: entweder die eine von ihnen, und zwar die Substanz der Seele, weil sie die untere ist, wäre nur Materie und die andere, die Substanz der Intelligenz, nur Form, oder beide wären nur Materie, oder beide nur Form. Die Substanz der Seele kann aber ebensowenig nur Materie, wie die Substanz der Intelligenz nur Form sein, denn jede von beiden besteht aus der Substantialität, die sie mit den anderen Substanzen gemein hat, und aus der Differenz, welche ihre Besonderheit ausmacht; mithin schliessen beide bereits eine Zusammensetzung in sich. Es ist aber auch nicht möglich, dass sie beide blosse Materie seien, weil es dann Nichts gäbe, was sie differenzirte, und sie daher in Eins zusammenfielen, und ferner deshalb, weil dann keinerlei Wirkung von ihnen ausgehen könnte, da das wirkende Princip die Form ist. Sie können aber auch nicht beide blosse Form sein, denn entweder würden sie dann gleichfalls jeder Differenzirung entbehren und in Eins zusammenfallen, oder sie müssten von einander verschieden sein entweder durch ihr Wesen oder durch den Grad ihrer Vollkommenheit. Durch ihr Wesen aber könnten sie von einander nicht verschieden sein, weil sie dann nichts Gemeinsames haben dürften, und ebenso wenig könnten sie sich voneinander durch den Grad ihrer Vollkommenheit unterscheiden, weil die Vollkommenheit eines Substrats bedarf, in welchem sie subsistirt; die Form aber kann kein Substrat sein, weil Substrat und Materie identisch sind. Es bleibt mithin nur übrig, dass die Seele und die Intelligenz oder die einfachen Substanzen überhaupt aus Materie und Form zusammengesetzt seien [1]). Schliesst denn aber die Geistigkeit der Substanzen nicht ihre Zusammengesetztheit aus? Das ist keineswegs der Fall. Der Begriff der Geistigkeit schliesst vielmehr umgekehrt den Begriff der Zusammengesetztheit bereits in sich, weil er als von dem Begriff der Körperlichkeit verschieden ein von seinem Wesen verschiedenes Substrat voraussetzt, in welchem er subsistirt. Würde die Geistigkeit der Substanzen jede Getheiltheit oder Zusammengesetztheit derselben ausschliessen, so könnte es ja überhaupt nur eine einzige geistige Substanz geben; die Verschiedenheit der geistigen Substanzen ist mithin ein Beweis

[1]) Vgl. Liber de anima Cap. VIII, Fol. 14a: Item substantiae simplices aut sunt materiae tantum, aut formae tantum, aut nec materia nec forma, aut materia et forma similiter. Si autem substantiae materia tantum essent, perfecte in nullo differrent, sed omnino unum essent, quia materia rerum una est et non diversa in se, nec aliquid agerent, quoniam actus formae est et non materiae. . . . Item substantiae spirituales non possent esse formae tantum, forma enim non habet esse nisi in materia . . . non sunt una forma tantum, quia tunc non essent diversae in se ipsis, quia tunc in nullo convenirent etc.

dafür, dass die Theilung und Verschiedenheit mit der Geistigkeit durchaus nicht unvereinbar sei. Die Verschiedenheit der geistigen Substanzen untereinander wie ihre Verschiedenheit von den körperlichen Substanzen beruht aber auf der Verschiedenheit der ihr Wesen konstituirenden Formen. Allein wie sollen wir uns wieder die Verschiedenheit dieser geistigen Formen erklären? Wir müssen uns eben die geistigen Formen so vorstellen, dass sie alle zusammen eine einheitliche Form bilden und dass die Verschiedenheit nicht aus ihrem Wesen stammt, da sie ja absolut geistig sind, sondern ihnen nur zukommt durch die Materie, welche sie trägt. Wenn diese nämlich der Vollkommenheit sehr nahe ist, so ist sie fein und die von ihr getragene Form wird dann gleichfalls von der äussersten Einfachheit und Geistigkeit sein, und im umgekehrten Falle wieder wird das Entgegengesetzte stattfinden. Als ein Gleichniss dafür kann uns das Sonnenlicht dienen, denn auch dieses Licht ist an sich eines; wenn es aber auf eine feine und klare Luft fällt, so durchdringt es dieselbe und erscheint in ganz anderer Weise als in der dichten und nicht klaren Luft. Ebenso ist es auch mit der Form[1]). Ein weiterer Beweis dafür, dass die einfachen Substanzen, die über den zusammengesetzten Substanzen stehen, aus Materie und Form zusammengesetzt seien, liegt darin, dass das Untere aus dem Oberen stammt und daher auch ein Abbild des Oberen ist. Wenn nämlich das Untere aus dem Oberen stammt, so muss die Stufenreihe der körperlichen Substanzen der Stufenreihe der geistigen Substanzen entsprechen, und wie die körperliche Substanz in drei Stufen geordnet ist: dem dichten Körper, dem feinen Körper und der Materie und Form, so muss auch die geistige Substanz in drei Stufen geordnet sein: der geistigen Substanz, welche der körperlichen unmittelbar folgt, der geistigen Substanz, welche geistiger als jene erste ist und der Materie und Form, aus denen beide zusammengesetzt sind[2]). Dass aber das Obere in dem Unteren, d. h. dass alle geistigen Substanzen und Formen, ihr Wesen und ihre Wirkungen, in den körperlichen Substanzen existiren, geht daraus hervor, dass die Eigenschaften der oberen Substanzen sich in den

[1]) IV, § 2. Vgl. oben S. 94. Auch hier tritt das Schwankende in der Begriffsbestimmung von Materie und Form zu Tage. Zuerst wird die Materie als das Gemeinsame und die Form als Differenzirende hingestellt (oben S. 170) und jetzt wieder soll die Differenzirung der Formen durch die Materie bewirkt werden. Wir haben eine Lösung dieses Widerspruchs schon an einer früheren Stelle (vgl. oben S. 112 Anmerk. 1) versucht und kommen weiter noch einmal auf diesen Punkt zurück.

[2]) IV, § 3. Die drei Stufen der körperlichen Substanz sind wohl: die universelle, natürliche Materie oder die Elemente, die Materie der Himmelssphären und als Grundlage derselben die universelle Materie und die universelle Form (vgl. oben S. 78); die drei Stufen der geistigen Substanzen sind: Seele, Intelligenz und Materie und Form.

unteren wiederfinden und dass überhaupt das Obere, wie die Logik lehrt, dem Unteren seinen Namen und seine Definition verleiht, ferner auch daraus, dass die Vernunft die Formen von den Körpern abstrahirt. Darin liegt nämlich ein Beweis, dass die Form der Vernunft allen Formen gemeinsam ist oder dass die in den zusammengesetzten Substanzen subsistirenden Formen aus den einfachen Substanzen entströmt sind [1]). Auf den Einwand aber, dass man die geistigen Substanzen, wenn sie aus Materie und Form zusammengesetzt seien, nicht mehr als einfache Substanzen betrachten könne, ist Folgendes zu erwiedern. Wie es nicht unmöglich ist, dass das Zusammengesetzte einfach sei, so ist es auch nicht unmöglich, dass das Einfache zusammengesetzt sei, denn das Zusammengesetzte ist einfach im Vergleich mit dem, was unter ihm steht, und das Einfache wieder ist zusammengesetzt im Vergleich mit dem, was über ihm steht [2]). Wir können aber, um das Vorhandensein von Materie und Form in den intelligibelen Substanzen nachzuweisen, unseren Ausgangspunkt auch von der partikulären Intelligenz nehmen, indem wir dieselbe gewissermassen als Regel für die Erkenntniss der universellen Intelligenz und der anderen universellen Substanzen aufstellen. Da die partikuläre Intelligenz aus Materie und Form zusammengesetzt ist, so muss auch die universelle Intelligenz aus Materie und Form zusammengesetzt sein, denn wir können auch in dieser Beziehung von der partikulären Intelligenz auf die universelle schliessen, wie wir von dem Sein der partikulären Intelligenz auf das Sein der universellen Intelligenz geschlossen haben [3]). — Dürfen wir es aber als feststehend ansehen, dass eine jede der einfachen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt

---

[1]) IV, § 4. Lat. Uebersetzung Fol. 62 b: — D — Patefac mihi, quod superius habet esse in inferiori ostensione aperta, qua certificetur hic intellectus. — M — Signum, quod omnes substantiae et formae spirituales, scilicet earum essentiae et actiones (vgl. dagegen Munk S. 66 Anmerk. 1), habent esse in substantiis corporalibus, hoc est, quod esse, quod est communibus proprietatibus, invenitur in eis, et cum superior ex proprietatibus fuerit inventa in inferiori, nonne debet, ut quaecunque fuerit in ea, similiter etiam sit inventa in ea? et omnino quod dictum est in logicis, scilicet quod superiores dant inferioribus nomen suum et definitionem, hoc etiam ostendit. — D — Certe hoc ita est. — M — Et ostendit hoc etiam, quod intellectus discernit formas a corporibus, et etiam hoc est signum, quod ejus forma convenit omnibus formis, sicut manifestum est ex probationibus, quas promisimus, scilicet quod formae, quae sustinentur in substantiis compositis, defluxae sunt a substantiis simplicibus.

[2]) IV, § 5. Vgl. Plotin II, 4. 3: *ἔν τε τοῖς νοητοῖς τὸ σύνθετον ἑτέρως οὐχ ὡς τὰ σώματα· ἐπεὶ καὶ λόγοι σύνθετοι καὶ ἐνεργείᾳ δὲ σύνθετον ποιοῦσι· τὴν ἐνεργοῦσαν εἰς εἶδος φύσιν.*

[3]) Et judicavimus in hoc per [intelligentiam particularem de] intelligentia universali, sicut judicavimus de esse intelligentiae universalis per esse intelligentiae particularis. Vgl. Munk S. 529.

sei, und zwar deshalb, weil die Intelligenz daraus zusammengesetzt ist, so werden wir nunmehr die Ordnung der Materien dieser universellen Substanzen betrachten und eine an die andere reihen müssen und ebenso werden wir die Ordnung der Formen dieser Substanzen betrachten und eine an die andere reihen müssen, wie wir es früher mit den Materien und Formen der sinnlichen Substanzen gethan haben. Dann aber, wenn die Materien und Formen dieser intelligibelen Substanzen von uns werden geordnet und die Theile der geistigen Materie und der geistigen Form von uns werden geeint worden sein, dann werden wir die Verbindung der geistigen Materie mit der körperlichen Materie und die Verbindung der geistigen Form mit der körperlichen Form zu betrachten haben. Wenn das geschehen sein wird, dann wird die Einheit zwischen den Theilen der universellen Materie und den Theilen der universellen Form hergestellt sein; und nachdem die Einheit der universellen Materie und der universellen Form wird hergestellt sein, dann erst werden wir eine jede für sich betrachten können[1]).

Allein wenn es wahr ist, dass alles Sein sowohl in der Welt des Geistes wie in der Welt der Körperlichkeit von der Vereinigung der Materie und der Form bedingt sei, dann kann ja auch die Materie selbst niemals für sich allein ohne die Form existirt haben; mithin kann von einer nachträglichen Aufnahme der Form in dem Sinne, als ob die Materie jemals ohne dieselbe existirt

---

[1]) IV, § 6. In der lat. Uebersetzung lautet der zweite Theil dieses Stückes, wie folgt: — D — Quid ergo faciemus? — M — Postquam constitutum est, quod unaquaeque substantiarum simplicium composita est ex materia et forma, inde constitutum fuit, quod intelligentia composita est ex illis, ergo debet, ut consideremus dispositionem materiarum harum substantiarum universalium et ordinemus alias cum aliis, similiter debet, ut consideremus ordinem formarum harum substantiarum et disponamus alias cum aliis, sicut fecimus in materiis et formis substantiarum sensibilium, donec cum ordinatae fuerint materiae et formae harum substantiarum intelligibilium et unitae fuerint nobis partes materiae spiritualis et formae spiritualis, speculabimur deinceps ordinationem materiae spiritualis cum materia corporali et ordinationem formae spiritualis cum forma corporali, donec cum hoc fecerimus, unientur nobis partes materiae universalis et partes formae universalis, et cum effecta fuerit unitio materiae universalis et formae universalis, considerabimus deinde unamquamque earum simul. Wenn Munk (S. 66 Anmerk. 3) hier nicht nur eine Gedankenverbindung mit dem Vorangehenden und dem Folgenden, sondern auch jeden inneren Zusammenhang in dieser Ausführung selber vermisst, so hat er eben übersehen, dass, wie schon die Frage des Schülers andeutet, hier nur das Programm für den weiteren Verlauf der Untersuchung angegeben werden soll. Freilich hätte diese Ankündigung einen passenderen Platz nach vollständiger Erledigung des Beweises für die Zusammensetzung der intelligibelen Substanzen gefunden, da dieser Beweis im Weiteren noch einmal aufgenommen wird. Allein solche Mängel in der Disposition sind in diesem Buche auch sonst nicht gerade selten.

hätte, überhaupt nicht die Rede sein. So verhält es sich auch in der That. Die Materie kann, von der Form entblösst, nicht existiren, weil die Existenz eines jeden Dinges aus seiner Form stammt. Der Beweis dafür ist der: alles Seiende ist entweder sinnlich oder intelligibel; die Sinne und der Intellekt können aber nur mit der sinnlichen, resp. der intelligibelen Form in Verbindung treten[1]), und zwar aus folgendem Grunde. Da die sinnlichen und die intelligibelen Formen sich zwischen die Formen des Sinnes und des Intellekts und die die sinnlichen und intelligibelen Formen tragenden Materien stellen, darum können die Formen sich nicht mit den Materien, sondern immer nur mit den Formen verbinden, denn diese sind es, die einander begegnen, und das umsomehr, als sie einander ähnlich und gleichartig sind[2]). Freilich trifft dies noch immer nicht den eigentlichen Kernpunkt der Frage, denn damit mag wohl eine Erklärung dafür gegeben sein, warum die Intelligenz die Materie nur vermittelst der von derselben getragenen Form zu erkennen im Stande sei, nicht aber dafür, wie man sich das Sein der von der Form losgelösten Materie zu denken habe. Eine Lösung dieser Frage wird jedoch erst dann möglich sein, wenn wir nach Erledigung der uns jetzt beschäftigenden Untersuchung über die Materie und Form in den intelligibelen Substanzen das Wesen einer jeden derselben, wie es an sich ist, einer eingehenderen Erörterung unterziehen werden.

Bevor wir in den oben vorgezeichneten Gang der weiteren Untersuchung eintreten, kehren wir noch einmal zu unserem bisherigen Gegenstande zurück, nämlich zu dem Beweise, dass es in den intelligibelen Dingen nur Materie und Form gebe. Da das Untere, wie früher gezeigt worden ist, aus dem Oberen entströmt ist, so müssen auch die sinnlichen Sphären aus den intelligibelen Sphären entströmt sein, und daraus wieder folgt, dass ebenso, wie die sinnlichen Sphären aus Materie und Form zusammengesetzt sind, auch die intelligibelen Sphären aus Materie und Form zusammengesetzt sein müssen. Die geistige Substanz kann daher weder Materie allein, noch Form allein, sondern sie muss aus beiden zusammengesetzt sein. Ein anderer Beweis: da die

---

[1]) Vgl. IV, § 17; V, § 2. 12. 26. 37. 43.

[2]) IV, § 7. Wir begnügen uns hier, das Weitere den Nachweisungen im fünften Traktate vorbehaltend, auf die Ausführungen Plotin's am Schluss des sechsten Buches der dritten Enneade hinzuweisen. Man habe, bemerkt dort Plotin, die Materie mit Recht als Aufnahmeort, als Amme oder als Mutter bezeichnet (Platon), denn auch sie könne Nichts erzeugen, dann fährt er fort: *ἀλλ' ἐοίκασι μητέρα αὐτὴν λέγειν, ὅσοι καὶ τὴν μητέρα τάξιν ὕλης πρὸς τὰ γεννώμενα ἀξιοῦσιν ἔχειν, ὡς ὑποδεχομένης μόνον, οὐδὲν δὲ εἰς τὰ γεννώμενα διδούσης· ἐπεὶ καὶ ὅσον σῶμα τοῦ γιννωμένου ἐκ τῆς τροφῆς. εἰ δὲ δίδωσιν ἡ μήτηρ τι τῷ γεννωμένῳ, οὐ καθ' ὅσον ὕλη, ἀλλ' ὅτι καὶ εἶδος· μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον ἡ δὲ ἑτέρα φύσις ἄγονος.*

intelligibelen Substanzen in einer Beziehung miteinander übereinstimmen und in anderer Beziehung voneinander verschieden sind, so folgt daraus, dass sie übereinstimmend sind durch die Materie und verschieden durch die Form. Noch ein anderer Beweis: Der Schöpfer aller Dinge kann nur einer sein, das Geschaffene aber muss von ihm verschieden sein. Wäre nun das Geschaffene Materie allein oder Form allein, so würde es dem Einen ähnlich sein und es würde kein Mittleres zwischen ihnen geben, das als die Zwei hinter der Eins folgte [1]). Es giebt dafür aber auch noch andere Beweise. 1. Die Dinge sind weder in jeder Beziehung verschieden, noch in jeder Beziehung übereinstimmend [2]). 2. Jedes intelligibele Ding theilt sich in zwei Bestandtheile, nämlich in die Eigenschaft und in das, was die Eigenschaft besitzt [3]). 3. Der Intellekt kann nur ein Ding erfassen, das aus Materie und Form besteht. Der Beweis für diese letztere Behauptung aber ist folgender. Das Letzte, bis zu welchem der Intellekt im Erfassen gelangen kann, ist das Erfassen der Gattung und der Differenz; mithin müssen Materie und Form, die mit der Gattung und der Differenz identisch sind, die Grenze aller Dinge bilden. 4. Wenn der Intellekt ein Ding erkennt, so umfasst er es, er kann es aber nur umfassen, weil es für ihn begrenzt ist, und begrenzt ist ein Ding nur durch seine Form, da ein Ding, das nicht begrenzt

---

[1]) IV, § 8. Der letzte Beweis lautet in der lat. Uebersetzung: quia creator omnium debet esse unus tantum et creatum debet esse diversum ab eo, unde si creatum erit materia tantum aut forma tantum, assimilabitur uni et non esset medium inter illa, quae duo sunt post unum. Dass das Geschaffene mehr als Eins sein müsse, weil der Schöpfer Eins sei (vgl. oben S. 115 und weiter V, § 44), lehrt auch die Theologie S. 152 (Plot. VI, 7. 8): „Sein Wesen ist ein hervorrufendes, wie wir öfters darthaten, er rief die Welt als Einer hervor. Es folgt aber für die Einheit des Hervorrufers nicht nothwendig, dass sie der Einheit des Hervorgerufenen gleich sei, sonst wäre der Hervorrufer und das Hervorgerufene, die Ursache und die Wirkung Eins. Sind sie aber beide Eins, so wäre der Hervorrufer das Hervorgerufene und umgekehrt, das ist aber absurd. . . . Denn da die hervorgerufene Einheit nach dem Einen steht, der Eins in jeder Beziehung ist, so kann sie in der Einheit nicht über dem sie hervorrufenden Einen stehen und kann sie auch nicht stärker an Einheit sein als Jener, sie muss vielmehr in der Einheit defekter sein als der hervorrufende Eine. Da der Schöpfer als der Vortrefflichste der Vortrefflichen Einer ist, muss das von ihm Uebertroffene mehr sein als Eins, damit dies nicht ganz gleich dem es Uebertreffenden sei.“ Vgl. auch Plotin V, 3. 15.

[2]) Vgl. oben S. 175.

[3]) Die lat. Uebersetzung lautet Etwas abweichend: quod omne intelligibile dividitur in duo, in formam et formatum. Ebenso im Liber de anima cap. VIII, fol. 14a: Item omne, quod est intelligibile, dividitur in formam et formatum, ut est spiritualitas et spirituale, rationalitas et rationale. Die Lesart Falaquera's scheint jedoch durch eine ähnliche Ausführung am Anfang des zweiten Traktats (vgl. oben S. 81) bestätigt zu werden. Vgl. auch die oben S. 170 Anmerk. 2 angeführte Stelle aus Plotin.

ist, auch keine Form hat, durch welche es bestimmt und von einem anderen Dinge unterschieden würde. Deshalb ist ja auch das ewige Wesen unbegrenzt, weil es nämlich keine Form hat[1]). Der Beweis für den in diesem Abschnitt aufgestellten Satz, dass jede intelligibele Substanz aus Materie und Form bestehe, lässt sich auch so führen: da jeder Theil zu einem Ganzen gehört, so müssen auch die Theile der Dinge unzweifelhaft zu ihrem Ganzen gehören, nun bestehen die Theile aus Materie und Form; mithin muss auch das Ganze aus Materie und Form bestehen[2]). Ein weiterer Beweis dafür, dass alles Seiende sich in Materie und Form auflöse, ist dieser. Alles, was sich auflösen oder auf ein letztes Princip zurückführen lässt, muss sich entweder auf ein oder auf mehr als ein Princip zurückführen lassen. Würde aber Alles auf ein Princip zurückzuführen sein, so gäbe es keinen Unterschied zwischen diesem einen Princip und dem einen Schöpfer; ferner müsste dieses Princip entweder Materie allein oder Form allein sein, dann aber könnten in dem einen Falle die Formen und in dem anderen wieder die Materien aus demselben nicht hervorgegangen sein. Es müssen demnach die Dinge auf mehr als ein Princip zurückgeführt werden, und zwar entweder auf zwei oder auf mehr als zwei. Sind es zwei, so können diese beiden Principien nichts Anderes als Materie und Form sein. Mehr als zwei können es aber nicht sein, denn gäbe es mehr als zwei Principien, so könnten diese wieder entweder auf zwei letzte Principien zurückgeführt werden und dann gäbe es zuletzt doch nur zwei, oder sie könnten nicht auf zwei letzte Principien zurück-

---

[1]) IV, § 9. Zum dritten und vierten Beweise vgl. Liber de anima Fol. 14a: Intellectus vero, cujus est conjuncta dividere et divisa conjungere, nec comprehendit in primo nisi rem constantem ex materia et forma, quae sunt finis rerum et deinde abstrahit. — Cum enim percipit rem, comprehendit eam, et non comprehendit rem, nisi quia finita est. Res autem finita non est nisi per suam formam, unde res, quae non habet formam, qua fiat unum et differat ab alio, incomprehensibilis est, quia non habet formam. Similiter et materia primordialis infinita est, quia esse nullam formam habet. Omne vero creatum finitum, finitum autem esse non potest, nisi sit habens formam; ergo omnis substantia intelligibilis est habens formam et materiam. Vgl. Plotin II, 4. 15: *εἰ δὴ ὅσα μὲν ἀριθμοὶ καὶ λόγοι ἀπειρίας ἔξω . . . . ἀνάγκη τὸ ταττόμενον καὶ ὁριζόμενον τὸ ἄπειρον εἶναι. τάττεται δὲ ἡ ὕλη καὶ ὅσα δὲ μὴ ὕλη τῷ μετέχειν ἢ ὕλης λόγον ἔχειν. ἀνάγκη τοίνυν τὴν ὕλην τὸ ἄπειρον εἶναι . . . . ἄπειρον μὲν δὴ παρ' αὐτῆς τὴν ὕλην λεκτέον ἀντιτάξει τῇ πρὸς τὸν λόγον. καὶ γὰρ ὥσπερ ὁ λόγος οὐκ ἄλλο τι ὢν ἔστι λόγος, οὕτω καὶ τὴν ὕλην ἀντιτεταγμένην τῷ λόγῳ κατὰ τὴν ἀπειρίαν οὐκ ἄλλο τι οὖσαν λεκτέον ἄπειρον.*

[2]) IV, § 10. In der lat. Uebersetzung lautet dieser Beweis, wie folgt: Intellige etiam cum hoc, quod omnis substantia intelligibilis est habens formam et materiam, quod firmius est in hoc capitulo, hoc est, quod dicam, scilicet: quod si pars non est nisi totius, tunc partes rerum sunt sui totius sine dubio, et postquam partes sunt ex materia et forma, tunc totum erit etiam ex materia et forma.

geführt werden, dann würde es ausser dem ersten Schöpfer noch etwas Anderes als Materie und Form geben; ausser dem ersten Schöpfer giebt es aber nur Materie und Form [1]). Noch ein anderer Beweis ist der: der Körper, der auf der untersten Stufe des Seins steht, ist aus Materie und Form zusammengesetzt, denn er ist eine Substanz, die drei Dimensionen hat. Wenn nun die Gesammtheit des Seienden ein Kontinuum bildet, das sich von der obersten bis zur untersten Grenze erstreckt, und die unterste Grenze aus Materie und Form zusammengesetzt ist, so folgt daraus, dass die Gesammtheit des Seienden von ihrer obersten bis zu ihrer untersten Grenze aus Materie und Form zusammengesetzt sei [2]).

Wir schreiten nunmehr zu der oben angekündigten Untersuchung, deren Aufgabe zunächst darin bestehen soll, aus der Aufeinanderfolge der intelligibelen Materien und der intelligibelen Formen und aus deren Verbindung miteinander den Beweis zu führen, dass allen intelligibelen Materien eine universelle Materie und allen intelligibelen Formen eine universelle Form zu Grunde liege, um daran den weiteren Beweis zu knüpfen, dass diese universelle Materie und diese universelle Form in den körperlichen wie in den intelligibelen Substanzen in gleicher Weise vorhanden seien [3]). Eine jede der intelligibelen Substanzen besteht, wie wir

---

[1]) Eine ähnliche Ausführung findet sich auch im Liber de anima Fol. 15a: Item substantiarum universitas vel resolvitur ad unam radicem, vel ad plures. Si autem ad unam radicem resolvitur, tunc necesse est, ut illa una radix vel sit materia tantum, vel forma, vel nec materia nec forma. Sed materia tantum non esse potest, quia res non haberet esse, cum formae non essent, nec forma tantum, quia forma non existit per se. Si autem nec materia nec forma, tunc factor primus vel aliud: sed factor primus non esse potest. Omne enim, quod est ex ipso non creatum, nec est factum, nec est aliud quam ipse. Aliud autem quam ipse nihil est nisi materia, vel forma, vel compositum ex utraque. Si autem ad plures resolvitur, tunc ad duas vel ad plures. Si vero fuerint duae, tunc vel duae formae, vel duae materiae, vel altera materia et altera forma, vel nec duae materiae nec duae formae. Sed non est possibile, ut sint duae materiae vel duae formae propter praedicta inconvenientia; restat igitur, ut sit altera earum materia et altera forma. Si autem fuerint plures quam duae, tunc illa multiplicitas resolvitur ad duo vel non. Si autem multiplicitas resolvitur ad duo, tunc duo sunt radix, quorum una est materia, altera forma; si autem multitudo non resolvitur ad duo et natura multitudinis opposita est duobus, tunc necesse est, ut aliquid aliud praeter factorem primum sit nec materia nec forma, quod est impossibile.

[2]) IV, § 11. Liber de anima l. l.: Item si universalitas creaturarum ab extremo infimo usque ad extremum superrimum continua est sine interruptione, tunc necesse est, ut sicut corporeae substantiae compositae sunt ex materia et forma, ita et spirituales; alioquin corporea et incorporea substantia non essent sub eodem genere eaque specie, eo quod simplex prior esset quam composita.

[3]) Vgl. oben S. 174. Fol. 63b: Cum hoc etiam necesse est, ut

gesehen haben, aus Materie und Form. Alle intelligibelen Materien aber kommen miteinander in dem Begriff der Materie und alle intelligibelen Formen kommen miteinander in dem Begriff der Form überein. Wir werden daher auch hier, wie wir es früher bei den körperlichen Dingen gethan haben[1]), ein Universelles annehmen müssen, das allen partikulären intelligibelen Materien, und ein anderes, das allen partikulären intelligibelen Formen als das ihnen Gemeinsame zu Grunde liege und ihnen den Begriff der Materie, resp. den Begriff der Form verleihe; d. h. es muss eine universelle Materie geben, in welcher alle intelligibelen Materien, und eine universelle Form, in welcher alle intelligibelen Formen subsistiren. Wir haben demnach in der Welt des Intelligibelen ein universelle intelligibele Materie und eine universelle intelligibele Form angetroffen, wie wir früher in der Sinnenwelt eine universelle körperliche Materie und eine universelle körperliche Form angetroffen hatten. Nun aber haben die beiden universellen Materien, die intelligibele und die körperliche, den Begriff der Materie und die beiden universellen Formen den Begriff der Form miteinander gemein; mithin müssen beide universelle Materien ihren letzten Grund in einer universellen Materie und beide universellen Formen ihren letzten Grund in einer universellen Form haben. Wir dürfen es demnach als erwiesen ansehen, dass es eine Materie und eine Form sei, welche der Sinnenwelt und der Welt des Intelligibelen zu Grunde liegen[2]).

Liegt jedoch nicht ein innerer Widerspruch darin, die Materie, welche den Grund der Körperlichkeit bildet, und die Materie, welche den Grund der Geistigkeit bildet, auf eine und dieselbe universelle Materie zurückzuführen? Das ist durchaus nicht der Fall, denn Körperlichkeit und Geistigkeit sind Nichts, was dem Wesen der Materie als solcher anhaftet, sondern es sind Formen, die von der Materie getragen werden. Wir können nämlich drei Materien unterscheiden: 1) die einfache, geistige Materie, welche unter allen Materien die einfachste ist, und zwar ist das diejenige, die sich noch mit keiner Form bekleidet hat, 2) die zusammengesetzte, körperliche Materie, welche unter allen Materien die zusammengesetzteste ist, und 3) eine Materie, welche

impleam, quod tibi promiseram de ordinatione materiarum et formarum intelligibilium aliarum cum aliis, donec tibi per hoc manifestius fiat, quod intelligibiles habent etiam materiam universalem et formam universalem. Seyerlen (XVI, S. 110–114) hat diese Stelle, wo Gabirol ausdrücklich erklärt, im Folgenden die oben angekündigte Untersuchung ausführen zu wollen, übersehen und dadurch nicht nur den Sinn der sich unmittelbar anschliessenden Auseinandersetzung, sondern die Konstruktion des ganzen vierten Traktates verkannt.

[1]) Vgl. oben S. 78.

[2]) Vgl. oben S. 30; weiter V, § 38—39.

zwischen diesen beiden in der Mitte steht. Wenn wir von der ersten dieser Materien behaupten, dass sie sich noch mit keiner Form bekleidet habe, so meinen wir damit, dass die Materie, die sich bereits mit der Form bekleidet hat, zwar auch einfach und geistig, dass sie aber, wie auch Plato lehrt, von der Materie, die sich noch mit keiner Form bekleidet hat, verschieden sei[1]). Die körperliche Materie, das ist die Quantität, welche die Form der Farbe und Gestalt trägt, ist aber für den Körper, welcher sie trägt, keine Form, wie die Qualität, das ist die Farbe und Gestalt, eine Form für sie ist[2]). Da nun der abstrakte Körper,

---

[1]) IV, § 12. Vgl. Liber de anima cap. VIII, fol. 13 a: Materia autem tribus modis accipitur, uno modo accipitur simpliciter et intelligibiliter tantum, nuda ab omni forma, prout apta est recipere omnem formam corporalem et incorporalem. Secundo modo accipitur composita corporeitate, prout sic formata materia est tantum corporum, vel composita spiritualitate, prout sic formata est tantum materia omnium substantiarum intelligibilium. Tertio modo dicitur corpus elementum vel elementatum, prout sic est tantum materia omnium generatorum. Quapropter cum substantiae sensibiles et intelligibiles non ex eadem materia esse dicuntur, quantum ad secundum et tertium modum hoc intelligitur, quantum vero ad primum modum dicendi materia tam corporea quam incorporea ex eadem materia constare perhibetur, quoniam in resolvendo omnia, ne in infinitum eatur, ad unam materiam primam universalem et ad unam formam universalem primam perveniatur. Et sic omnia constant ex eadem materia et diversis: omnia quidem ex eadem prima universaliter, sed corporea et incorporea ex diversis secundariis jam formatis. — Die Berufung auf Plato am Schluss unserer Stelle bezieht sich vielleicht nicht, wie Munk (S. 72 Anmerk. 4) annimmt, auf die Lehre von den drei Materien, sondern nur auf die Annahme einer Materie, die sich noch mit keiner Form bekleidet habe. So heisst es im Liber de anima von den Formen: unde secundum probationem forma similiter tribus modis accipitur: uno in potentia tantum et nondum conjuncta materiae, alio, cum est in actu jam conjuncta materiae, per quam materia est in actu, sicut est unitas et potentialitas, tertio modo formae elementorum, scilicet quatuor primae qualitates. Et est alius etiam modus praeter hos, quo forma dicitur, cum est in voluntate divina (vgl. IV § 32), sicut est illud: formae rerum fuerunt in mente divina, antequam prodirent in corpora, sed a Platone tantum dicitur. Wie hier nur die Lehre von der im Willen existirenden Form dem Plato zugeschrieben wird, so würde an unserer Stelle nur die Annahme einer der Form entkleideten Materie als eine Lehre Plato's bezeichnet sein, und man könnte dann an eine Stelle im Timaeus denken, wo es heisst (pag. 50): *δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς*; vgl. auch das.: *τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται, γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἀπασῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν.* Aber freilich wird weiter (IV, § 32) dem Plato ausdrücklich die Annahme dreier Arten von Formen zugeschrieben.

[2]) In der Substanz der Kategorieen, so muss nach dem uns vorliegenden Texte diese Stelle erklärt werden, ist die Qantität nicht etwa als die Form für diese Substanz selbst zu betrachten, so dass diese Substanz die Materie und die Quantität deren Form bildete, sondern die Materie, als deren Form die Quantität anzusehen ist, muss über der Substanz der Kategorieen hinaus liegen und selber noch eine geistige Substanz sein, da erst

welcher einfacher als der Körper der Qualitäten ist, eine die Quantität tragende Materie ist, so muss er selber wieder die Form für eine andere Materie sein, die noch einfacher als er ist, weil er sich in diese auflöst; und so muss überhaupt das körperlichere unter den Dingen jedesmal die Form für das einfachere unter denselben sein, bis die Auflösung des Einen in das Andere zu der wahrhaft einfachen Materie gelangt [1]). Die Materie der körperlichen Substanzen kann also, da sie als die Materie des Körperlichen einfacher als dieses sein muss, selber keine körperliche, sondern nur eine geistige Substanz sein; mithin kann es auch durchaus kein Bedenken erregen, wenn wir die Materie der körperlichen Substanzen und die Materie der intelligibelen Substanzen auf dieselbe universelle Materie als auf ihre gemeinsame Wurzel zurückgeführt haben. Als das Resultat unserer Untersuchung hat sich uns demnach Folgendes ergeben: Die untere von den Substanzen ist immer eine Form für die obere von ihnen und umgekehrt ist die obere von ihnen immer die Materie, welche die untere trägt, bis man auf diese Weise zu der ersten, wahrhaft einfachen Materie gelangt [2]); daraus aber folgt, dass die erste Materie, welche Alles trägt, eine sein muss. Da nämlich, wie wir bewiesen haben, jede Substanz, die eine Materie für das Untere ist, zugleich eine Form für das Obere ist, so folgt daraus, dass alle Substrate, obgleich sie in einer Beziehung substrate Materien sind, nämlich insofern, als die feinere von den Substanzen ein Substrat für die gröbere ist, dass sie doch alle auch wieder Formen sind, die von der ersten Materie getragen werden. Wir haben ferner erkannt, dass die Substanzen durchaus einer Materie bedürfen, welche sie alle trägt, denn da sie begrenzt sind und bei einer Grenze stehen bleiben, so muss es nothwendig eine erste Materie geben, welche sie alle trägt, und zwar ist dies eben die erste universelle Materie, welche den Gegenstand unserer Untersuchung bildet. Daraus aber ergiebt sich uns wieder, dass die Verschiedenheit unter den Substanzen nicht aus der Materie, sondern nur aus der Form stammen könne, denn der Formen sind viele, die Materie aber ist eine [3]).

Die erste Materie, welche Alles trägt, ist demnach eine, da sie die Materien der sinnlichen und die Materien der intelligi-

---

durch die Verbindung der untersten geistigen Substanz mit der Quantität als ihrer Form die Substanz der Kategorieen oder der absolute Körper konstituirt wird (vgl. oben S. 79 ff.; S. 87; S. 94; IV, § 17; V, § 25). In dem Liber de anima wird dieser Punkt nur kurz wiedergegeben mit den Worten: ut quantitas, cum sit forma substantiae, materia est coloris et figurae.

[1]) IV, § 13.

[2]) Vgl. oben S. 80; V, § 25.

[3]) IV, § 14.

belen Dinge in sich vereinigt, so dass sie alle zusammen eine Materie bilden. Wenn aber Alles eine Materie hat, so müssen die Eigenschaften derselben sich auch in Allem wiederfinden [1]). In der That finden wir auch, wenn wir alle Substanzen betrachten, die Eigenschaften der ersten Materie und deren Einwirkungen in jenen wieder. Wir finden z. B., dass der absolute Körper eine Substanz ist, die gleichfalls viele, verschiedene Formen trägt; bei der Natur und den sensibelen Seelen aber ist dies noch mehr der Fall, denn diese sind es ja, die dem Körper die Formen einprägen [2]), und in noch höherem Maasse trifft es auf die rationelle Seele und die Intelligenz zu, denn in diesen sind alle Formen vorhanden. Ueberhaupt werden die Substanzen, je höher sie sind, desto mehr Formen in sich vereinigen und der ersten Materie, welche alle Formen trägt, ähnlicher sein als die anderen Substanzen, welche unter ihnen stehen. Wenn wir darüber nachdenken, wie diese Eigenschaften die Substanzen durchdringen und sich in ihnen ausbreiten, wie sie in der Substanz desto mehr zur Existenz und zur Verwirklichung gelangen, je höher dieselbe ist und jemehr sie der oberen Grenze sich nähert, so wird es uns klar, dass diese Eigenschaften aus der ersten universellen Materie entströmt sind, die allen Substanzen gemeinsam ist, die sie umfasst und ihnen ihren Namen und ihre Definition verleiht. Bedenken wir ferner, dass alle vielfachen Dinge sich zu vereinigen streben, so geht auch daraus hervor, dass die Materie, welche Alles trägt, eine sein müsse, denn die vielen Theile würden nicht ihre Vereinigung erstreben, wenn das Ganze, das sie umfasst und zusammenhält, nicht eines wäre [3]). Ebenso beweist die Gemeinsamkeit der Dinge und ihr Zusammenschluss zu einem Ganzen, dass es ein universelles Ding geben müsse, welches Allen gemeinsam ist und an welchem alle theilnehmen, denn wenn es ein solches universelles Ding, an dem alle theilnehmen, nicht gäbe, so könnte unter den vielen Substanzen in Folge der Verschiedenheit ihrer Wurzel auch keine Uebereinstimmung stattfinden. Endlich würde die Gegensätzlichkeit zwischen der Substanz und dem Accidens eine Vereinigung der Dinge zu einer Gattung ausschliessen, wenn nicht die Einheit der Materie eine Ueberein-

---

[1]) Vgl. oben S. 170.

[2]) Vgl. oben S. 167.

[3]) IV, § 15. Vgl. V, § 33. 47. Dieselbe Beweisführung findet sich bei Plotin in Betreff der Einheit Gottes (VI, 5. 1): *οὕτω γὰρ ἂν αὕτη ἀληθὴς εἴη, εἰ τὰ πάντα εἰς ἓν σπεύδοι καὶ ἓν εἴη καὶ τούτου ἡ ὄρεξις εἴη. τὸ γὰρ ἓν τοῦτο προιὸν μὲν ἐπὶ θάτερα, ἐφ' ὅσον προελθεῖν αὐτῷ οἷόν τε, πολλὰ ἂν φανείη τε καί πως καὶ εἴη, ἡ δ'ἀρχαία φύσις καὶ ἡ ὄρεξις τοῦ ἀγαθοῦ ὅπερ ἐστιν αὐτοῦ εἰς ἓν ὄντως ἄγει καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις, ἐφ' ἑαυτήν. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῇ μιᾷ ταύτῃ φύσει τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτήν· τοῦτο δ'ἐστὶ τὸ εἶναι μίαν.*

stimmung zwischen ihnen begründen würde. Wir können demnach unsere ganze Beweisführung in den einen Satz zusammenfassen: Da alles Seiende verschieden ist durch die Form und Alles, was durch die Form verschieden ist, in der Materie übereinstimmen muss, so folgt daraus, dass die Materie des Seienden eine sein müsse [1]).

In derselben Weise wie die Einheit der universellen Materie lässt sich auch die Einheit der universellen Form beweisen. Man muss die universelle Form nämlich nach Analogie mit der universellen Materie betrachten, weil der Weg für die Erkenntniss beider derselbe ist [2]). Die universelle Form vollendet das Wesen der universellen Materie; daraus aber folgt, dass das Wesen einer jeden von ihnen durch die Nothwendigkeit des Wesens der anderen bedingt sei [3]). Wie das Wesen der Materie niemals entblösst von der Form existirt [4]), so kann auch das Wesen der Form nicht einen Augenblick ohne die Materie existiren [5]); das aber ist der stärkste Beweis dafür, dass das Wesen einer jeden von ihnen durch die Nothwendigkeit des Wesens der anderen bedingt sei. Das Wesen der Materie muss ferner auch deshalb durch das Wesen der Form bedingt sein, weil die Materie nur durch die Form zur Existenz gelangen kann. Allein wenn auch die Materie nicht ohne die Form existiren kann, so kann doch vielleicht die Form ohne die Materie existiren? Da es die Form ist, welche der Materie das Sein verleiht, warum sollte das Sein nicht auch der Form an sich zukommen? Das ist jedoch nicht möglich, und zwar gerade deshalb, weil der Begriff der Form mit dem Begriff des Seins identisch ist, denn da das Sein eine Eigenschaft ist, so kann es wie jede Eigenschaft nur an einem Anderen, dessen Eigenschaft es ist, zur Existenz gelangen. Die den Begriff der Form konstituirende Eigenschaft aber ist die Einheit. Wenn wir von

---

[1]) IV, § 16. Vgl. Liber de anima cap. VIII, fol. 14a: Item omnes substantiae, tam simplices quam compositae conveniunt in hoc, quod omnes sunt substantiae, sed propriis formis diversae substantiae. Necesse est igitur, ut sit hic substantia communis, in qua conveniunt et quae det intellectum omnibus substantialitatis aequaliter, quae non est eis forma sed materia, quod sic probatur: Nulla conveniunt, in quo differunt, sed omnia formis differunt, formis ergo non conveniunt, sed conveniunt in substantia; ergo substantia non est eis forma sed materia, quae una est omnium substantiarum et qua omnes participant. Nulla autem forma est, qua omnes participant nisi unitas, unitas vero non est substantia. Ergo substantia materia est, cui adveniunt formae corporeitatis et spiritualitatis, i. e. quae sunt corporeitatis et spiritualitatis et sunt corporea et incorporea.

[2]) Lat. Uebersetz. fol. 65a: Debes considerare formam universalem secundum materiam universalem, quia via scientiae illarum una est (vgl. dagegen Munk S. 75 Anmerk. 2).

[3]) IV, § 16.

[4]) Vgl. oben S. 175.

[5]) Vgl. V, § 12. 28. 37.

der Materie behauptet haben, dass sie eine sei, so haben wir die Einheit als eine Eigenschaft der Materie und demnach als etwas von dem Wesen der Materie Verschiedenes gesetzt: die Einheit ist die Form der Materie, die sich dem Wesen der Materie mittheilt. Wie die Einheit die Form für das Wesen der Materie ist, so ist aber auch die Materie die Materie für das Wesen der Einheit. Das Wesen der Materie kann nicht ohne die Form der Einheit, die Form der Einheit kann aber auch nicht ohne das Wesen der Materie zur Existenz gelangen. Der Beweis dafür, dass der Begriff der Form mit dem Begriff der Einheit identisch sei, lässt sich in folgender Weise führen. Betrachten wir die Eigenschaften der Einheit, so finden wir, dass dieselben auch der Form anhaften. Die Einheit ist es, welche die Vielheit wirkt, welche sie hält, ihr die Existenz verleiht, sie umfasst und sich in allen ihren Theilen findet; sie wird von dem Dinge, das ihr Substrat ist, getragen und steht über diesem Dinge. Dieselben Eigenschaften finden sich aber auch in der Form, denn die Form ist es, welche das Wesen des Dinges, in dem sie ist, konstituirt, die ihm die Existenz verleiht, es hält, umfasst und sich in allen seinen Theilen findet; sie wird von der Materie, die ihr Substrat ist, getragen und steht über derselben, die Materie aber steht unter ihr[1]). Die Form also ist einerseits mit dem Sein und andererseits mit der Einheit identisch. Danach könnte man vielleicht die Einheit als die Wurzel des Seins betrachten, und da die Einheit der Ursprung der Zahl ist, so würde das ungefähr auf jene Lehre hinauskommen, nach welcher die Zahl der Ursprung aller Dinge sein soll; man brauchte nämlich nur, um der Wahrheit näher zu kommen, an Stelle der Zahl die Einheit zu setzen[2]). Allein die Behauptung, dass die Einheit die Wurzel des Alls sei, wäre dennoch nicht zutreffend, weil die Einheit nur Form ist, während das All nicht Form allein, sondern Form und Materie ist. Zutreffender wäre es, die Drei als die Wurzel des Seins zu bezeichnen, indem nämlich die Eins der Form und die Zwei der Materie gleichgesetzt würde. Dass die Eigenschaften der Einheit sich in der Form wiederfinden, ist bereits oben gezeigt worden[3]); dass aber auch die Eigenschaften der Zwei sich in der Materie wiederfinden, kann in folgender Weise dargethan werden. 1. Die Zwei steht unter der Eins und die Eins steht über ihr; so steht auch die Materie unter der

---

[1]) IV, § 17.

[2]) Et puto, quod hac intentione dictum est, quod numerus est origo rerum, quia unitas est origo numeri et, [cum] disponeretur unitas loco numeri, esset propinquius veritati. Selbstverständlich ist hier die Lehre des Pythagoras gemeint.

[3]) Vgl. oben S. 183. Die Eigenschaften der Form werden in der lat. Uebersetzung hier nicht wie bei Falaquera noch einmal aufgezählt.

Form und die Form steht über ihr. 2. Die Form ist eine Einheit, die Zwei aber ist eine theilbare Vielheit; so ist auch die Materie vielfach und theilbar. Deshalb sind die Materien auch der Grund für die Vielheit und Getheiltheit der Dinge, wie das Substrat derselben auf der Stufe der Zwei steht[1]). 3. Die Eigenschaft der Form ist nur eine, nämlich das Wesen des Dinges zu konstituiren, die Materie aber hat zwei Eigenschaften. Die erste ist das Tragen der Form, und zwar steht diese Eigenschaft der Form gegenüber, denn aus der die Form tragenden Materie und der das Wesen der Materie vollendenden Form wird das Wesen eines jeden Dinges konstituirt und seine Natur vollendet. Diese Eigenschaft kommt der Materie von dem ersten Einen zu, das dem Einen der Form gegenübersteht; unter diesem Einen ist nämlich die Hälfte der Zwei gemeint, die wir der Materie gleichgesetzt haben. Die zweite Eigenschaft der Materie ist die Theilbarkeit und Vielfachheit, denn die Form wird durch die Materie getheilt und vervielfältigt. Diese Eigenschaft kommt der Materie zu von dem zweiten Einen, nämlich von der anderen Hälfte der Zwei, die mit dem ersten Einen verbunden ist und in Verbindung mit diesem die Zwei ausmacht. Durch die Existenz der Zwei aber ist die Getheiltheit und Vielfachheit entstanden. 4. Die Materie selber theilt sich durch die erste Theilung gemäss der Natur der Zwei in zwei Theile, nämlich in die Materie der einfachen und in die Materie der zusammengesetzten Substanzen, so dass ihr auch nach dieser Richtung hin die Eigenschaft der Zwei zukommt. Es ist demnach erwiesen, dass die Form auf der Stufe der Eins und die Materie auf der Stufe der Zwei stehe; da nun Materie und Form die Wurzeln aller Dinge sind, so geht daraus hervor, dass die Drei die Wurzel aller Dinge sei[2]).

---

[1]) Vgl. oben S. 136.

[2]) IV, § 18. Wir haben schon mehrfach darauf hingewiesen, wie sehr die Aeusserungen Gabirol's über das Verhältniss von Materie und Form an den verschiedenen Stellen unseres Buches einander widersprechen. Das tritt jedoch hier in ganz besonders auffallender Weise zu Tage. Während er, solange er von der Materie handelt, diese als das Princip der Einheit, die Form dagegen als das Princip der Differenz und Vielheit darstellt (oben S. 181), bezeichnet er bald darauf, sowie er zur Untersuchung über die Einheit der Form übergeht, die Form als das Princip der Einheit, ja als mit dem Begriff der Einheit geradezu identisch, die Materie hingegen als das Princip der Differenz und Vielheit in den Dingen. Ferner behauptet er das eine Mal, das Obere sei immer als Materie und das Untere immer als Form zu betrachten (S. 181), das andere Mal wieder, dass die Form über der Materie und die Materie unter der Form stehe (S. 184). Da hier die einander widerstreitenden Aussprüche fast unmittelbar aufeinander folgen, so kann von einem einfachen Versehen natürlich nicht die Rede sein; wir werden die Lösung des Widerspruchs vielmehr auch hier in dem Relationsverhältniss von Materie und Form zu suchen haben (vgl. oben S. 82 Anmerk. 2; S. 112 Anmerk. 1). An sich betrachtet, können nämlich

Wir können die Einheit der Form aber auch so beweisen, dass wir von der die Gesammtheit aller Formen in sich schliessenden Form der Intelligenz ausgehen und dann in folgender Weise weiter schliessen. Das Wirken eines jeden Dinges, das durch sich selber wirkt, geht allein auf dessen Form zurück, die Substanz der Intelligenz aber wirkt durch sich selber; mithin geht das Wirken der Intelligenz allein auf ihre Form zurück. Die Wirkung der Intelligenz besteht aber in dem Erfassen des Einen; demnach verbindet die Form der Intelligenz sich mit dem Einen. Wenn aber zwei Dinge sich miteinander verbinden, so muss dasjenige, worin sie sich miteinander verbinden, in jedem von beiden vorhanden sein; mithin muss die Einheit auch in der Form der Intelligenz vorhanden sein oder die Form der Intelligenz muss eine sein. Die Form der Intelligenz kann aber nicht eine sein durch ein Accidens, weil die Einheit von ihr untrennbar ist und dasjenige, was von einem Dinge untrennbar ist, demselben durch sein Wesen und nicht durch ein Accidens zukommen muss. Die Einheit kommt demnach der Form der Intelligenz durch ihr Wesen zu; was einem Dinge durch sein Wesen zukommt, das ist aber mit diesem Dinge identisch; mithin ist die Einheit mit der Form der Intelligenz identisch, oder die Einheit ist die Form der Intelligenz. Weil die Einheit die Form der Intelligenz ist, darum sind auch alle Formen in der Form der Intelligenz geeint, und weil alle Formen in der Form der Intelligenz geeint sind, darum erfasst dieselbe alle Formen. Die Form der Intelligenz ist die

---

beide, die universelle Materie wie die universelle Form, als einheitliche Wesen bezeichnet werden; in der universellen Materie sind alle Materien und in der universellen Form alle Formen zu einer untrennbaren Einheit miteinander verbunden. Diese ideale oder begriffliche Einheit geht jedoch bei beiden, sowie sie miteinander in Verbindung treten, in eine Vielheit und Getrenntheit auseinander; eine jede von ihnen findet an der anderen ihre Schranke und insofern ist jede, obschon sie an sich das Princip der Einheit darstellt, in Beziehung zu der anderen als das Princip der Vielheit und der Differenz anzusehen. Geht man daher von der universellen Materie aus, so stellt sich ihr gegenüber die Form als das Princip der Differenz dar; geht man hingegen von der universellen Form aus, so ist es wieder die Materie, welche als die Ursache der in der Form hervortretenden Differenz anzusehen ist. So wird an einer späteren Stelle die Differenz auch wirklich zugleich auf die Materie und auf die Form zurückgeführt (IV, § 30). In derselben Weise lässt sich auch der zweite Widerspruch auflösen. Die universelle Materie an sich mag das Obere und die universelle Form an sich das Untere sein; in der Substanz, zu welcher Materie und Form sich vereinigt haben, stellt jedoch die Form das Obere und die Materie das Untere dar (vgl. V, § 25). Ueberhaupt sind ja Form und Materie nur relative Begriffe; dasselbe Ding, das die Form für das Obere bildet, ist zugleich als die Materie für das Untere anzusehen (vgl. oben S. 79; S. 180—181). Auffallend bleibt es jedoch immerhin, dass Gabirol die Lösung dieser Widersprüche vollständig dem Leser überlässt, ohne selber auch nur mit einem einzigen Worte auf dieselben einzugehen (vgl. auch Seyerlen XVI, S. 130).

alle Einheiten in sich schliessende universelle Einheit; da nun jede Form eine Einheit ist, so müssen alle Formen ihr Sein in der Form der Intelligenz haben. Die unter der Intelligenz stehenden Substanzen aber sind im Vergleich mit dieser in derselben Weise geordnet wie die Zahlen, die unter der Eins stehen. Die Form der Intelligenz nämlich ist gleich der Form der Eins, weil sie eine Prämisse erfasst; die Form der rationalen Seele ist gleich der Zwei, weil sie sich von den Prämissen zum Schluss und von der Identität zu der Kontrarietät fortbewegt[1]); die Form der sensibelen Seele ist gleich der Drei, weil sie den Körper, der drei Dimensionen hat, vermittelst dreier Dinge, nämlich der Farbe, der Gestalt und der Bewegung, erfasst[2]); die Form der Natur ist gleich der Vier, weil die Natur vier Kräfte hat[3]). Ueberhaupt finden wir, wenn wir alles Seiende betrachten, dass dasselbe geordnet und gebildet sei gemäss der Natur der Zahl, und ferner, dass Alles unter die Natur der Intelligenz falle, welche die Einheit ist, wie ja auch alle Zahlen unter die Eins fallen. Darum schliesst die Form der Intelligenz und ihre Natur auch alle Dinge in sich und umfasst dieselben[4]). Dürfen wir nunmehr die Identi-

---

[1]) Die hier vorgetragene Zahlentheorie stimmt mit derjenigen überein, die Schahrestâni (II, S. 102) dem Pythagoras beilegt; einer davon abweichenden und mit Plotin übereinstimmenden werden wir an einer späteren Stelle (V, § 30) begegnen. — Wenn hier von der Intelligenz gesagt wird, dass sie der Eins gleiche, weil sie eine Prämisse erfasse, und von der rationalen Seele, dass sie der Zwei gleiche, weil sie sich von den Prämissen zum Schluss und von der Identität zur Kontrarietät (ab identitate ad contrarietatem vgl. dagegen Munk S. 78 Anmerk. 1) fortbewege, so ist damit gemeint, dass die rationale Seele ein diskursives, die Intelligenz dagegen ein intuitives, ihren Gegenstand in einem Akt erfassendes Denken besitze. So lehrt auch die Theologie, dass den intelligibelen Substanzen und in's Besondere der Intelligenz kein diskursives, sondern ein intuitives Denken zukomme (vgl. Theol. S. 16 Plot. IV, 4. 1; S. 85 Plot. IV, 8. 8; S. 138 Plot. V, 2. 1; S. 154 Plot. VI, 7. 9). Da die Intelligenz aber intuitiv, d. h. nur sich selber denkt, so ist sie auch die Identität, denn bei ihr ist Denken und Gedachtes eins (vgl. Theol. S. 21 Plot. IV, 4. 2; S. 122 Plot. V, 1. 5; Liber de causis § 12 Prokl. § 195); die Seele hingegen, bei welcher das diskursive Denken anfängt, schreitet vom Denken zum Gedachten, oder von der Identität zum Anderssein fort (vgl. Theol. S. 110 Plot. V, 1. 4; Plot. VI, 2 und weiter IV, § 28).

[2]) Vgl. oben S. 154.

[3]) Vgl. oben S. 154.

[4]) IV, § 19. Et omnino cum consideraveris omnia ea, quae sunt, invenies ea ordinata et constituta secundum naturam numeri et invenies omnia cadentia infra naturam intelligentiae, quae est unitas ideo, quia omnis numerus cadit sub uno, et propter hoc forma intelligentiae et ejus natura est collectiva omnis rei et comprehendens (esse) [ejus]. Vgl. Theol. S. 111 (Plot. V, 1. 5): „Die aus ihr und der Eins entstehende Zahl ist die Form eines jeden einzelnen dieser Dinge; es ist, als wären alle Dinge in ihr (der Zahl), d. h. dem Geist vorgebildet." (Vgl. auch oben S. 85; S. 136; V, § 8. 14. 16.

tät der Form mit der Einheit als erwiesen ansehen, so folgt daraus, dass die universelle Form eine Wirkung des wahrhaft Einen sei, die sich in die ganze Materie ergiesse und dieselbe umfasse. Da nämlich die erste Einheit eine wahrhafte Einheit ist und durch sich selber, d. h. nicht durch ein anderes Ding wirkt, so muss es hier auch eine andere, ihr folgende Einheit geben, welche die erste der zählbaren Einheiten ist[1]); dies aber ist die universelle Form, welche das Wesen der Gesammtheit der Arten konstituirt, nämlich die universelle Art, welche einer jeden der Arten ihr Wesen verleiht und in deren Begriff alle Arten übereinkommen, denn eine jede von den Arten der einfachen und der zusammengesetzten Substanzen muss eine Form haben, welche ihr Wesen konstituirt. Dieser Begriff, welcher sie alle konstituirt, ist die universelle Form, d. i. die Einheit, welche der wirkenden Einheit folgt. Wenn behauptet worden ist, dass die Form die Materie halte und sie zur Existenz bringe, so gründet sich das eben auch darauf, dass die Form die Einheit ist und die Einheit Alles hält und zur Existenz bringt, indem sie nämlich das Wesen dessen, worin sie ist, sammelt und es einigt, d. h. indem sie es zusammenhält, dass es sich nicht zerstreut und vervielfältigt[2]). Das ist ferner auch der Grund für die Behauptung, dass die Einheit allen Dingen gemeinsam sei und sich in allen Dingen finde[3]). Die universelle Form also ist eine von dem wahrhaft Einen gewirkte Einheit; die Existenz der universellen Form aber ist von der Existenz der universellen Materie bedingt, wie die Existenz der universellen Materie von der Existenz der universellen Form bedingt ist. Giebt es eine universelle Materie, so muss es auch eine universelle Form geben, und giebt es eine universelle Form, so muss es auch eine universelle Materie geben, denn die Materie kann nicht Materie für eine Nichtform und die Form nicht Form für eine Nichtmaterie sein[4]). Die Gesammtheit der Form ist in die Gesammtheit des Wesens der Materie ergossen und durchdringt alle Theile derselben, wie das Licht die Gesammtheit des

---

[1]) Vgl. oben S. 107 ff. IV, § 30. Wenn auch die Form als mit der Einheit identisch bezeichnet worden ist, das will Gabirol sagen, so ist sie doch von der Einheit Gottes, deren Wirkung sie ist, streng zu unterscheiden. Im wahren und eigentlichen Sinne eins ist nur Gott, denn er allein wirkt durch sich selbst; die Form dagegen ist nur die erste der zählbaren Einheiten. Auch Plotin lehrt, dass Gott nicht Eins genannt werde im Sinne einer Zahl und dass diese Bezeichnung von Gott nichts Positives aussage, sondern nur die Vielheit von ihm ausschliessen wolle (Plot. V, 5. 4; V, 5. 6; VI, 2. 10 u. a. O.). Bei den jüdischen Religionsphilosophen ist die Unterscheidung zwischen Wesens- und Zahleinheit ganz allgemein (vgl. meine Schrift über Saadia S. 259 Anmerk. 2).

[2]) Vgl. oben S. 184.

[3]) IV, § 20. Vgl. oben S. 132; S. 168.

[4]) Vgl. oben S. 183.

Wesens der Luft durchdringt und wie die Farbe die Gesammtheit des Wesens des Körpers durchdringt und wie die Quantität in das Wesen der Substanz ergossen ist [1]).

Wie aber sollen wir uns die Gesammtheit der Formen als eine einheitliche, universelle Form vorstellen, da wir innerhalb der einzelnen Formen doch eine so grosse Verschiedenheit wahrnehmen? Die Formen der Körper sind von den Formen der intelligibelen Substanzen und diese wiederum sind untereinander durchaus verschieden; die eine Form ist mit der Materie untrennbar verbunden, die andere dagegen kann von der Materie losgelöst werden. Ist es denkbar, dass alle diese Formen trotz ihrer so vielfachen Verschiedenheit dennoch eine einzige Form bilden sollen? Darauf ist jedoch Folgendes zu erwiedern. Die Formen bilden trotz der Verschiedenheit, die unter ihnen herrscht, eine Einheit, weil sie alle im Begriff der Form miteinander übereinkommen. Die Verschiedenheit und Theilung aber, von welcher die Formen betroffen werden, stammt nicht aus der Form an sich, sondern aus der Materie, welche sie trägt. Da es nämlich eine erste, vollkommene, untheilbare Einheit giebt, die durch sich selber wirkt, so muss es auch eine ihr folgende, hylische, theilbare Einheit geben [2]); dies aber ist die universelle Form, welche von der universellen Materie getragen wird. Diese Einheit muss, obgleich sie an sich eine Einheit ist, dennoch vielfältig und theilbar sein wegen der Materie, von welcher sie getragen wird, und hylisch muss diese Einheit sein, weil sie der ersten, vollkommenen Einheit folgt, d. h. weil sie von dieser geschaffen ist. Da nun diese Einheit, nämlich die universelle Form, hylisch ist, so wird sie getheilt, und zwar durch die Materie, von welcher sie getragen wird, nicht durch sich selbst. Der Beweis dafür ist folgender: da die Form reines Licht ist, durch die Theilung und Vervielfältigung aber das in die Materie ergossene Licht geschwächt, getrübt, verdichtet [3]) und überhaupt bewirkt wird, dass seine Mitte anders als sein Anfang und sein Ende anders als seine Mitte ist, und da es ferner hier nichts Anderes giebt als die Materie und das in sie ergossene Licht, nämlich die Form, so geht daraus hervor, dass die Schwäche, die Trübheit und Dichtigkeit und überhaupt die Verdunkelung, von welcher das in die Materie ergossene Licht betroffen wird, nur von der Materie und nicht von diesem Lichte an sich herrühren könne. Daher kommt

---

[1]) IV, § 21. Scias ergo propter hoc, quod universitas formae infusa est universitati essentiae materiae, penetrans omnes partes ejus ad modum luminis penetrantis universitatem essentiae aëris et ad instar coloris penetrantis totalitatem essentiae corporis et quantitatis, quae est infusa in essentia substantiae.

[2]) Vgl. oben S. 106; S. 188.

[3]) Vgl. oben S. 94.

es auch, dass die eine Substanz mehr Erkenntniss und Vollkommenheit als die andere besitzt, nämlich wegen der Dichtigkeit und Trübheit der Materie und nicht wegen der Form selbst, denn das Wissen und die Erkenntniss stammt aus der Form und nicht aus der Materie. Die Form ist reines Licht, die Materie aber das Gegentheil. Je feiner daher die Materie ist und auf einer je höheren Stufe sie steht, desto mehr wird die Substanz, weil das Licht in sie einzudringen vermag, an Erkenntniss und Vollkommenheit besitzen, wie das z. B. bei der Intelligenz und der Seele der Fall ist, und ebenso wieder umgekehrt. Die Materie wird aber, je tiefer sie hinabsteigt, desto dichter wegen ihrer Entfernung von dem Lichte, das in sie ergossen ist, und wegen der Vielfältigkeit ihrer Theile[1]). Es ist dies mit der Luft zu vergleichen, denn jemehr sich die Luft von der Sehkraft entfernt, desto mehr wird die Sehkraft gehindert, sie zu durchdringen, und sie kann dann die sichtbaren Formen, welche hinter der Luft sind, nicht erfassen wegen der Verdoppelung und Vervielfältigung der Luftschichten, weil nämlich die Luft dadurch zusammengezogen und verkörperlicht wird, so dass sie eine Scheidewand bildet zwischen der Sehkraft und dem sichtbaren Ding; dagegen wird die Sehkraft wieder umgekehrt, jemehr die Luft sich nähert, dieselbe desto mehr durchdringen und durch sie hindurchbrechen. Aehnlich verhält es sich nun auch mit dem Lichte, das in den Stoff ergossen ist. Je tiefer der Stoff herniedersteigt, desto mehr zieht er sich zusammen und desto mehr verkörperlicht er sich, und die mittleren Theile desselben bilden dann ein Hinderniss für die letzten Theile, dass diese von dem Lichte nicht vollkommen durchdrungen werden können[2]). Dasselbe gilt von allen Theilen der Materie, da es unmöglich ist, dass in den zweiten Theil soviel Licht wie in den ersten dringe und in den dritten Theil soviel wie in den mittleren und so weiter fort bis zu dem letzten der Theile, denn die dazwischen liegenden Theile verhindern das Licht, die anderen zu durchdringen, und so schwächt das Licht sich ab durch die Materie und nicht durch sich selbst[3]). Dafür lässt sich auch noch folgender Beweis anführen. Je reiner ein Ding ist, desto mehr bewahrt es seine Art und desto stärker und sichtbarer ist es; wenn sich aber ein Anderes ihm beigemischt hat, so wirkt dasselbe auf das Ding und verändert die ihm eigenthümlich gewesene Lauterkeit und Reinheit. So ist es auch mit

---

[1]) Et materia, quo magis descendit, non fit spissa nisi propter elongationem luminis, quod est infusum in illa et propter multiplicitatem partium ejus. Vgl. oben S. 107.

[2]) Fol. 66b: et partes ejus mediae prohibebunt ultimas partes perfecte penetrari lumine.

[3]) Auch nach Aristoteles ist jede Hemmung der von der Form ausgehenden Gestaltung auf den Stoff zurückzuführen. Vgl. Zeller II, 2. S. 250.

dem Lichte, das in die Materie ergossen ist. Je reiner, klarer und von der Materie freier es ist, desto vollkommener und stärker wird es sein; ferner wird dasjenige von ihm, das sich mit einem lautereren Theile der Materie vermischt hat, seine Art mehr bewahren und stärker und fester sein als dasjenige, das sich mit einem gröberen Theile der Materie vermischt hat. Auch daraus geht hervor, dass die Veränderung, welche das in die Materie ergossene Licht erleidet, von der Materie und nicht von diesem Lichte selbst herrühre. Es ist dies mit dem Sonnenlicht zu vergleichen, das sich mit dem Dunkel mischt, oder mit einem feinen, weissen Gewande, dessen Weisse unsichtbar wird, wenn sich ein schwarzer Körper mit ihm bekleidet, wegen des Ueberwiegens der Schwärze[1]); ferner kann man es mit einem Lichte vergleichen, das durch drei gläserne Flaschen dringt, denn auch hier wird die zweite Flasche weniger Licht als die erste und die dritte weniger als die zweite haben, was aber offenbar nicht an der Schwäche des Lichtes an sich sondern an den Gläsern liegt, die, weil sie dichte Körper sind, das Durchdringen des Lichtes verhindern[2]). So rührt auch die Abnahme des Lichtes in den Substanzen und die Verschiedenheit derselben nicht von dem Lichte selbst, sondern von der Materie her, weil diese nämlich im Vergleich mit der Form körperlich ist. Es darf demnach als erwiesen betrachtet werden, dass das Licht an sich ein Ding ist und dass der untere Theil desselben seinem Wesen nach dem oberen Theile gleich ist, dass aber die Trübung ihm in derselben Weise zukommt, wie sie dem durch viele Gläser hindurchgehenden Lichte und dem in einer nichtklaren Luft sich verbreitenden Sonnenlichte zukommt[3]). Allerdings würde die Materie diese Verschiedenheit in der Form zu erzeugen nicht im Stande sein, wenn die Form nicht trotz ihrer Einheit doch auch eine gewisse Anlage zur Verschiedenheit in sich trüge. Wie alles Geschaffene, weil es einen Anfang hat, auch ein Ende haben muss, so muss die Kraft des Lichtes oder der Form gleichfalls, weil sie als etwas Geschaffenes einen Anfang hat, auch ein Ende haben, und wie bei jedem Dinge das Ende nicht seinem Anfang gleich ist, so wird auch die Kraft des Lichtes oder der Form, jemehr sie von ihrem Quell und Ursprung sich entfernt, fortschreitend desto schwächer, bis sie zuletzt, ihre äusserste Grenze erreichend, ganz zum Stillstand gelangt. Allein trotz dieser im Wesen der Form selbst begründeten Verschiedenheit, kommt es doch zu einem wirklichen Auseinandergehen der einen, universellen Form in eine Vielheit von Formen erst dadurch, dass die Materie zu der Form hinzu-

[1]) Vgl. oben S. 143.

[2]) Das Bild von dem Licht und dem Glase findet sich, aber in einem anderen Zusammenhang, auch bei Plotin (VI, 4. 7).

[3]) IV, § 22.

tritt und die in dieser enthaltene Verschiedenheit gewissermassen zur Wirklichkeit bringt [1]).

Wie alle Materien, weil sie im Begriff der Materie miteinander übereinkommen, zusammen eine universelle Materie bilden trotz ihrer Verschiedenheit, die nur durch die Form hervorgerufen wird, so bilden auch alle Formen trotz ihrer Verschiedenheit eine universelle Form, denn auch in der Form wird die Verschiedenheit nur durch die Materie hervorgerufen, während die Formen an sich, im Begriff der Form miteinander übereinkommend, sich zu einer Form zusammenschliessen. Wie bereits früher bewiesen wurde, haben alle unteren Formen ihr Sein in den oberen Formen, und je höher und lauterer eine Substanz ist, desto mehr Formen vereinigt und umfasst ihre Form in sich. So trägt die Substanz der Kategorieen, weil sie fein ist, die Quantität, und was diese an Gestalt und Farbe in sich hat; die sensibele Seele, weil sie noch feiner als die Substanz ist, nimmt die Formen der sensibelen Dinge in sich auf und trägt dieselben wegen ihrer eigenen Feinheit und der Feinheit der sensibelen Formen; die rationale Seele wieder trägt die Substanz der sensibelen Seele, und was diese an Formen in sich hat [2]); die Intelligenz trägt alle Formen, die unter ihr sind, und die erste universelle Materie endlich trägt die Form des Alls in absoluter Weise [3]). Der Grund dafür, dass die unteren Formen ihr Sein in den oberen Formen

---

[1]) Fol. 66b: — D — Quomodo potest esse, ut, cum materia agit in formam, sic permutet eam et diversificet eam, cum ipsa sit una in sua essentia? — M — Quo magis elongatum fuerit lumen ab origine, erit debilius et spissius et non accedit ei hoc, nisi quia initium habet in virtute et in essentia, quia creata est a factore primo excelso et sancto, quia omne, quod initium habet, finem habet sine dubio et, quod apud te est notum, finis omnis rei non est sicut principium ejus, ac per hoc oportet, ut lumen, quo remotius est a principio, quod est fortius et propinquius uni, erit debilius, donec perveniat ad ultimum finis et tunc ibi sistetur. — D — Videris contrarius esse verbis tuis primis, quibus dixisti, quod lumen non permutatur propter se sed propter materiam, et nunc dicis, quod lumen, quo propinquius fuerit suae origini, erit fortius et perfectius, et quo remotius a sua origine, erit debilius et imperfectius. — M — Si tu attendisses certitudinem utriusque dictionis, non diceres, eas esse contrarias, quia dictio prima significat permutationem luminis secundum comparationem ejus ad materiam, i. e. cum adjungitur, et dictio secunda significat permutationem luminis in se absque conjunctione ejus cum materia (vgl. oben S. 94). Seyerlen in seiner übrigens sehr scharfsinnigen Darstellung dieser ganzen Partie irrt in der Annahme, dass hier die Frage behandelt werde, wie die Form durch die Materie differenzirt werden könne, da die Materie selber doch eine sei (XVI, S. 131). Davon ist in der Antwort des Lehrers mit keinem Wort die Rede.

[2]) Die lat. Uebersetzung ist an dieser Stelle defekt. Allein dem ganzen Zusammenhange nach muss hier bei Falaquera ergänzt werden: לעצם נפש החשה.

[3]) IV, § 23.

haben, ist aber der, weil alles Untere aus dem Oberen entströmt ist. In dieser Beziehung stellt die körperliche, zusammengesetzte Welt ein Abbild der geistigen, einfachen Welt dar und die niedrigere von den einfachen Welten wieder stellt ein Abbild der höheren unter ihnen dar, bis man auf diese Weise zu der wahrhaft einfachen Welt gelangt. Als Beispiel dafür können gewisse körperliche Formen uns dienen, die im Wachen wahrgenommen werden, denn diese körperlichen Formen sind ein Abbild der seelischen Formen, die im Traume wahrgenommen werden [1]), und die im Traume wahrgenommenen seelischen Formen sind wieder ein Abbild der inneren, intelligibelen Formen [2]). Die unteren Formen müssen demnach aus den oberen Formen entströmt sein, und so muss auch die Form der körperlichen Substanz sich in der Form der Natur wiederfinden, die Form der Natur in der Form der Seele und die Form der Seele in der Form der Intelligenz [3]). Dass die sinnlichen Formen in den intelligibelen Formen verborgen sind, beweist auch das Sichtbarwerden der Farben und Gestalten in den Thieren, Pflanzen und Mineralien durch die Einwirkung, welche die Natur und die Seele auf sie üben, und das Sichtbarwerden der Bilder, Farben und Gestalten und überhaupt aller künstlichen Formen durch die Einwirkung der rationalen Seele. Wollte aber Jemand den Einwand erheben, dass diese Formen in den zusammengesetzten Dingen vielleicht nur durch eine proportionirte Verbindung der Elemente und nicht durch die Einwirkung der einfachen Substanzen entständen, so wäre darauf zu erwiedern, dass, wenn diese Bilder, Farben und Gestalten aus den Elementen entständen, sie in den aus den Elementen zusammengesetzten Dingen immer in derselben Weise existiren müssten und die zusammengesetzten Dinge in den Bildern, Farben und Gestalten nicht verschieden sein dürften, wie sie es durch die Einwirkungen der Substanzen thatsächlich sind [4]). Allein obgleich die körperlichen Formen aus den intelligibelen Formen stammen, so haben sie in der intelligibelen Welt doch ein ganz anderes Sein als in der Körperwelt. Alle unteren Formen existiren in den oberen Formen in einer einfacheren und feineren Weise; so haben die Körper und deren Formen in der Einbildungskraft, welche eine von den Kräften der Seele ist, ein Sein auch dann, wenn sie den Sinnen verborgen sind, und noch viel

[1]) Vgl. oben S. 152 Anmerk. 2.
[2]) IV, § 24.
[3]) IV, § 25.
[4]) IV, § 26. Gabirol scheint hier an die platonischen Ideen zu denken, die der Entstehung der irdischen Dinge als deren Urbilder zu Grunde liegen. In der Theologie wird diese Lehre ausführlich dargestellt, vgl. S. 142—163 (Plot. VI, 7. 3—11); S. 87—95 (Plot. VI, 7. 11—14) u. a. O.

mehr gilt dies von dem Sein der Formen, die in der Intelligenz subsistiren[1]). Wie die Formen der sinnlichen Substanzen aus den Formen der intelligibelen Substanzen, so sind aber auch die Formen der intelligibelen Substanzen selbst, die eine aus der anderen entströmt. Ein Beweis dafür ist die Aehnlichkeit der Wirkungen, welche von den intelligibelen Substanzen ausgehen, denn da die Wirkungen der Substanzen aus ihren Formen stammen[2]), so müssen, wenn ihre Wirkungen einander ähnlich sind, ihre Formen eine aus der anderen entströmt sein. Die von den Formen der intelligibelen Substanzen ausgehenden Wirkungen sind einander aber ähnlich. Die Form der Intelligenz erfasst und erkennt alle Formen; die Form der rationalen Seele erfasst und erkennt die intelligibelen Formen, indem sie sich bewegt und durch sie hindurchgeht, das aber ist der Wirkung der Intelligenz ähnlich[3]); die Form der animalischen Seele erfasst und erkennt die körperlichen Formen, indem sie die Gesammtheit der Körper in den Räumen bewegt, das aber ist der Wirkung der rationalen Seele ähnlich; die Form der vegetabilischen Seele erfasst die Substanzen der Körper und bewegt die Theile derselben im Raume, das aber ist der Wirkung der animalischen Seele ähnlich; die Form der Natur bewirkt die Verbindung der Theile, ihre Anziehung, Ausstossung und Umwandlung, das aber ist der Wirkung der vegetabilischen Seele ähnlich. Wenn aber diese Wirkungen einander ähnlich sind, so müssen auch die Formen, von welchen sie erzeugt werden, einander ähnlich sein[4]), und wenn die Formen einander ähnlich sind, so müssen sie, wie wir vorausgeschickt haben, eine aus der anderen entströmt und die vollkommenere und stärkere unter ihnen muss die Ursache der unvollkommeneren und schwächeren unter ihnen sein. Da nun die Formen der einfachen und der zusammengesetzten Substanzen über deren Wesen ausgebreitet sind und dieselben ganz umfassen und da ferner diese Formen, die eine aus der anderen, nämlich die untere aus der oberen, entströmt sind und von der untersten bis zur obersten Grenze eine Stufenfolge bilden, so ist es offenbar die universelle Form, die sich über alle Formen ausbreitet, wie das Licht sich über die Luft ausbreitet, und die sich in kontinuirlicher Ausdehnung von oben nach unten ausdehnt und die universelle Materie erfüllt und sie umfasst, so dass es keinen Theil und keinen Ort

---

[1]) IV, § 27.

[2]) Vgl. oben S. 171.

[3]) Et forma animae rationalis apprehendit formas intelligibiles et cognoscit eas cum motu et transitu per eas et hoc est simile actioni intelligentiae. Dass die rationale Seele sich beim Denken bewegt, bedeutet soviel, als dass ihr Denken ein diskursives sei (vgl. oben S. 187 Anmerk. 1). Ueber das Hindurchgehen der Formen durch die Seele vgl. oben S. 148 ff.

[4]) IV, § 28. Vgl. oben S. 154.

derselben giebt, der von ihr leer und entblösst und nicht mit ihr bekleidet wäre. Die Stufenfolge, in der sie in der Materie existirt, ist jedoch sehr verschieden, denn an der oberen Grenze ist das von ihr ausgehende Licht sehr rein und die dasselbe tragende Substanz ist geistig und fein, an der unteren Grenze wiederum ist das von ihr ausgehende Licht dunkel, umschattet und trüb und die dasselbe tragende Substanz ist körperlich und dicht; zwischen den beiden Grenzen aber sind Mittelstufen je nach dem Maasse der Veränderung des Lichts und der Dichtigkeit der Materie in Folge der Nähe oder der Entfernung. Betrachten wir aber die Form in dieser Weise, so sehen wir, dass sie am Anfang geistig und vollkommen ist und dann von Stufe zu Stufe sich immer mehr verdichtet, bis sie zur untersten Grenze gelangt; hier aber hört die Bewegung auf und die Form kommt zur Ruhe und zum Stillstand [1]). Dass aber die Form sich differenzirt und in eine Vielheit von Formen auseinandergeht, das liegt, wie bereits bemerkt, zum Theil auch daran, dass sie selber sich immer mehr von ihrem Ursprunge entfernt [2]). Da die erste Form nämlich die zweite Einheit ist, die von der ersten wirkenden Einheit gewirkt ist, die erste wirkende Einheit aber nicht wie die Einheit der Zahl ist, so folgt daraus, dass die von ihr gewirkte Einheit wie die Einheit der Zahl sein, d. h. dass sie der Vervielfältigung und Theilung zugänglich sein muss, und daraus wieder folgt, dass diese Einheit auch wirklich vervielfältigt und differenzirt wird. Die Zahl der Formen wird also vielfach in Folge der Vielfachheit und die Formen werden verschieden in Folge der Verschiedenheit der Form. Der Grund dafür aber ist einerseits der, dass sie sich mit der Materie bekleidet, und andererseits der, dass sie sich von dem Quell der Einheit entfernt [3]).

---

[1]) IV, § 29. Vgl. oben S. 94; V, § 19. 38.

[2]) Vgl. oben S. 191.

[3]) IV, § 30. Fassen wir die obige Ausführung noch einmal kurz zusammen. Die Einheit der Form trägt als eine geschaffene Einheit oder als eine Einheit der Zahl nach die Möglichkeit der Differenzirung bereits in sich; sie ist schon an sich nicht in allen ihren Theilen von gleicher Dignität, denn je tiefer sie herniedersteigt, desto weiter entfernt sie sich von ihrem Ursprung oder dem Willen und desto mehr büsst sie demgemäss von der Einheitlichkeit und Reinheit ihres Wesens ein. Zu einer wirklichen Differenzirung, d. h. zu einem Auseinandergehen der einen universellen Form in eine Vielheit von Formen kommt es aber erst dadurch, dass die Form sich mit der Materie verbindet. Die Materie ihrerseits wird ja gleichfalls, je tiefer sie hinabsteigt, desto vielfältiger; sie verdichtet und verkörperlicht sich und wird dadurch unfähig, das reine Licht der Form in sich aufzunehmen. Freilich vollzieht sich dieser Umwandlungsprocess an der Materie nur in Folge der Einwirkung, welche die Form auf sie übt; sie wirkt dann aber auch wieder auf die Form zurück, so dass die Möglichkeit einer Differenzirung, die im Wesen der Form liegt, durch sie zur Realisirung gebracht wird. Die Form also differenzirt die Materie und die

Wie aber ist das zu verstehen, dass die Form sich von dem Quell der Einheit entferne? Der Quell, aus welchem die Form oder das Licht geflossen ist, ist der Wille. Da der Wille aber seinem Wesen wie seiner Kraft nach unendlich ist und in keinem Raume existirt, wie kann da ein Ding ihm näher als das andere sein und wie kann es zwischen ihm und irgendeinem Dinge ein Mittleres geben? Allein dieser Einwand gründet sich auf die Voraussetzung, dass der Wille absolut unendlich sei. Das ist jedoch nicht der Fall, denn der Wille ist zwar seinem Wesen, nicht aber seiner Kraft oder Wirkung nach unendlich. Da nämlich die von ihm gewirkte Form, insofern sie einen Anfang hat, endlich ist, so muss auch der Wille selbst als das Princip dieser Wirkung oder als das Princip der Form endlich sein[1]). Der Wille stellt sich uns eben ganz verschieden dar je nach dem Gesichtspunkt, von dem aus wir ihn betrachten. Stellen wir uns den Willen vor, wie er an sich ist, abgesehen von seiner Wirkung, dann allerdings dürfen wir uns denselben weder als etwas Mittleres noch als etwas Endliches denken, denn der Wille an sich ist mit dem höchsten Wesen identisch; stellen wir uns aber den Willen als wirkendes Princip vor, dann müssen wir ihn uns als etwas Endliches und als ein Mittleres zwischen dem höchsten Wesen und der aus ihm, dem Willen, entströmten Form denken. Ist der Wille aber seiner Wirkung nach endlich, so kann man von ihm, insofern er als wirkendes Princip betrachtet wird, auch sagen, dass die eine der aus ihm entströmten Formen ihm näher als die andere sei und dass es zwischen ihm und irgendeiner der Formen ein Mittleres gebe. Freilich aber darf man sich diese Nähe und Verbindung nicht etwa in körperlicher Weise vorstellen; wenn von der Form behauptet wird, dass sie dem Willen nahe sei, so ist das vielmehr so zu verstehen, dass es zwischen ihr und dem Willen kein Mittleres gebe[2]). Ist es

---

Materie wiederum differenzirt die Form; der Grund der Differenzirung ist mithin in der Materie und in der Form zugleich zu suchen. Vgl. oben S. 185 Anmerk. 2.

[1]) Vgl. oben S. 166 Anmerk. 2.

[2]) Diese für das Verständniss der Lehre vom Willen überaus bedeutsame Ausführung lautet in der lat. Uebersetzung, wie folgt. — D — De hoc primum fuerat mea dubitatio, scilicet quomodo lumen defluxum a voluntate potest aliud alio esse propinquius origini et quomodo potest una res alia re esse propinquior rei, quae non habet finem suae essentiae nec virtutis suae, nec habet locum, nec comitatur rem, aut quomodo inter illam et aliquam ex rebus possunt esse media, cum ipsa non habeat terminum, quia non habet initium et non est ipse nisi ipsemet. — M — Propter quod dubitasti in hac intentione, hoc est, quia posuisti voluntatem infinitam, quia etsi voluntas infinita est considerata tantum secundum essentiam absque actione, tamen non debet esse infinita secundum formam, quae defluxa est ab ea,

denn aber so ausgemacht, dass die Form einen Anfang habe? Gewiss. Die Form muss einen Anfang haben, weil sie endlich ist, und sie ist endlich, weil sie ihr Sein von einem Anderen hat, nämlich von demjenigen, der sie geschaffen hat, und weil sie ferner an der Materie, indem sie mit derselben sich verbindet, ihre Grenze findet. Wenn die Form aber einen Anfang hat, so muss sie auch ein Ende haben, und an ihrem Ende kann das Sein nicht von derselben Beschaffenheit wie an seinem Anfang sein, weil sonst das Sein der Form eine alle innere Verschiedenheit ausschliessende Einheit bilden würde, während doch durch die Verbindung mit der Materie eine Verschiedenheit in sie eingedrungen ist. Durch die Verbindung mit der Materie hat die Form eine Umwandlung erfahren, so dass sie nicht mehr dieselbe ist, die sie früher war, so lange sie über der Materie stand. Denn wenn auch, streng genommen, der Name der Form die Materie bereits voraussetzt und der Form erst dann zukommt, wenn sie die Form für eine Materie geworden ist, so kann man in gewissem Sinne doch auch von einer Form reden, die über der Materie steht. Das in die Materie ergossene Licht ist nämlich aus einem anderen Lichte entströmt, das über der Materie ist, und zwar aus dem Lichte, das seine Existenz in dem Wesen der wirkenden Kraft, d. i. dem Willen hat, welcher die Form von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bringt. Im Willen selbst existirt jede Form, wenn man sie in Beziehung auf den Wirkenden betrachtet, in Wirklichkeit; dass sie der Möglichkeit nach existire, wird von ihr nur in Beziehung auf das Gewirkte ausgesagt[1]). Betrachten wir aber die Kraft des Willens und die Formen, welche das Wesen desselben in sich schliesst, so sehen wir, dass dasjenige, was die universelle Materie von ihm aufgenommen hat, d. h. alle Formen, die von ihr getragen werden, trotz ihres Lichtes und ihrer Grösse im Vergleich mit dem, was der Wille davon in seinem Wesen hat, sich so verhalte wie das, was die Luft vom Licht der Sonne aufgenommen hat, sich zum Sonnenlicht selbst verhält, denn das aufgenommene und sich in die Luft ergiessende Licht ist im Vergleich mit dem im Wesen der Sonne

---

hoc est, quia actio est finita, unde habet initium, et quia forma incipit ab ea, debet, ut ipsa sit finita in principio suae actionis et in principio formae, quae defluxit ab ea; ergo debet, ut voluntas sit media inter essentiam altissimam et formam, quae defluxa est a voluntate, sed quando intellexerimus voluntatem non agentem, tunc non erit media nec finita, sed ipsa et essentia idem. Quando quidem ergo voluntas finita est secundum actionem suam, tunc non longe est a vero intellectu, quod aliquid ex luminibus, quae fluunt ab ea, sit propinquius ei quam aliud. . . . . Debes autem, ut caveas aestimare propinquitatem et conjunctionem corporalem, quia hoc te deduceret in errorem, sed debes imaginari intellectum propinquitatis luminis ad voluntatem, scilicet habere se ad eam sine medio. Vgl. oben S. 162.

[1]) Vgl. V, § 19.

existirenden Lichte sehr gering. In demselben Verhältniss aber steht die in der Materie existirende Form zu der im Willen existirenden Form[1]). Man hat aber nur das zweite und nicht das erste Licht Form genannt, weil das zweite von der Materie getragen wird und deren Form ist; das erste aber wird von keinem Ding getragen und ist daher auch keine Form für irgendein Ding[2]). Ausser der mit der Materie verbundenen Form giebt es demnach noch eine andere Form, die über der Materie ist. Eigentlich aber giebt es drei Formen. 1. Die erste ist die Form, die im Wesen des Willens existirt. Allein wenn diese Form auch Form genannt wird, so geschieht dies doch gewissermassen nur als eine Anspielung und vermittelst einer Namensübertragung; in Wahrheit aber ist sie keine Form, weil sie von keinem Dinge getragen wird. Da aber ihr Wesen von dem Wesen der in der Materie getragenen Form verschieden ist, so muss sie für sich genommen und der Name ihr gewissermassen nur als eine Anspielung beigelegt werden, denn es ist unmöglich, dass die Form der Intelligenz, die im Wesen des Willens existirt[3]), bevor sie dem Wesen des Willens entströmt und sich mit der Materie verbindet, dieselbe sei, wie nachdem sie entströmt ist und sich mit der Materie verbunden hat[4]). 2. Die zweite Form ist die Form, die sich mit der Materie in Wirklichkeit verbunden hat, und dies ist die Form der universellen Intelligenz[5]). 3. Die dritte Form ist die Form, die als ausserhalb der Materie existirend gedacht wird, jedoch der Möglichkeit nach mit der Materie verbunden ist[6]). Alle anderen Formen aber sind in der universellen Form miteinbegriffen. Wir haben daher keinen Grund, uns gegen die Eintheilung Plato's aufzulehnen, welcher drei Arten von Formen unterscheidet: 1. die Form, die nur der Möglichkeit nach und von der Materie entblösst existirt, 2. die Form, welche mit der

---

[1]) Vgl. oben S. 130—131; V, § 18. 39. 73. Auch Plotin lehrt, dass das Erste gleichsam die Sonne und das Abgeleitete die Lichtatmosphäre sei und dass das Abgeleitete sich zum Ersten nicht wie der Theil znm Ganzen, sondern wie die Wirkung zur Ursache verhalte (VI, 4. 3; VI, 4. 5; VI, 4. 11); was die Materie aufnehme, sei nur sehr wenig wegen ihrer Unfähigkeit, die Form zu tragen (VI, 4. 5; VI, 4. 11). Aehnliches findet sich auch bei den l. Brüdern vgl. Dieterici Weltseele S. 131.

[2]) IV, § 31. Auch Plotin lehrt, dass das Erste im eigentlichen Sinne nicht Form genannt werden könne. Vgl. V, 5. 6; VI, 7. 17: *τὸ δὲ μορφῶσαν ἄμορφον ἦν.* VI, 7. 32: *οὐ τοίνυν οὐδὲ τοιαύτη μορφὴ οὐδέ τις δύναμις, οὐδ' αὖ πᾶσαι αἱ γεγενημέναι καὶ οὖσαι ἐνταῦθα, ἀλλὰ δεῖ ὑπὲρ πάσας εἶναι δυνάμεις καὶ ὑπὲρ πάσας μορφάς· ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά* (vgl. auch Zeller III, 2. S. 430 Anmerk. 2).

[3]) Vgl. oben S. 90 Anmerk. 2.

[4]) Vgl. V, § 18. 39.

[5]) Vgl. V, § 28.

[6]) Tertia autem forma est forma opinata extra materiam, sed conjuncta materiae in potentia.

Materie in Wirklichkeit verbunden ist und 3. die Form der Elemente oder die vier ersten Qualitäten [1]). Die Existenz der universellen Form hat man sich aber im Wesen des Willens in folgender Weise zu denken. Da der Wille die wirkende Ursache ist, so muss die Form aller Dinge in seinem Wesen sein, denn die Form eines jeden Verursachten ist in seiner Ursache. Wie aber das Verursachte nur in Bezug auf seine Form in seiner Ursache ist, so sind auch nicht die Dinge selbst im Wesen des Willens, sondern sie sind in ihm nur insofern, als sie von ihm verursacht sind [2]).

---

[1]) IV, § 32. Vgl. oben S. 180 Anmerk. 1. Eine solche Dreitheilung der Form lässt sich, wie auch Munk (S. 87 Anmerk.) bemerkt, bei Plato nicht nachweisen. Schon Falaquera aber macht darauf aufmerksam, dass Gabirol die Ansichten Plato's nach der Auffassung des Themistius oder, wie wir sagen würden, in neuplatonischer Färbung wiedergebe (vgl. oben S. 24 Anmerk. 4). Eine Dreitheilung der Idee wird dem Plato auch von Plotin (VI, 1. 8) zugeschrieben. Im Liber de anima wird jedoch nur die Lehre von einer im göttlichen Willen existirenden Form als platonisch bezeichnet (vgl. oben S. 180 Anmerk. 1), und in der That würde diese Form noch am Meisten der platonischen Idee entsprechen.

[2]) IV, § 33. Si voluntas est causa agens, tunc forma omnium in ejus essentia est, quia forma omnis causati est in sua causa, sed (vgl. dagegen Munk S. 89 Anmerk. 1) causàtum est in sua causa secundum formam, quam habet, et res non sunt in essentia voluntatis similiter, sed esse rerum in essentia voluntatis non est, nisi in quantum sunt causatae ab ea. Aehnlich im Liber de anima (vgl. oben S. 180 Anmerk. 1): Quia voluntas divina est causa prima agens, idcirco forma omnium est in ejus essentia ad modum, quo forma omnis causati est in sua causa etc.

Der fünfte Traktat.

Durch die vorangegangene Untersuchung sind wir zu dem Ergebniss gelangt, dass alles Seiende, die intelligibelen wie die sinnlichen Dinge, aus Materie und Form bestehe. Die Aufgabe dieses Abschnitts wird es nun sein, die universelle Materie und die universelle Form an sich, eine jede derselben losgelöst von der anderen, zu betrachten [1]), die Erkenntniss des Wesens einer jeden, und was in Betreff ihrer sonst noch wissenswerth ist, anzustreben, damit dieser erste Theil der Wissenschaft uns gewissermassen eine Leiter sei, um zum zweiten und dritten Theil derselben, nämlich zur Wissenschaft vom Willen und zur Wissenschaft vom ersten Wesen zu gelangen [2]).

Liegt denn aber eine solche Erkenntniss überhaupt im Bereiche unserer menschlichen Vernunft? Wie soll die Intelligenz das Wesen der universellen Materie und der universellen Form erfassen, da sie selber doch aus diesen beiden zusammengesetzt ist und daher unter ihnen steht? Allein da die Substanz der Intelligenz als die einfachste und geistigste aller universellen Substanzen über alle Dinge ausgebreitet und mit denselben geeint ist, so erfasst sie, indem sie in die Dinge sich versenkt, auch die universelle Materie und die universelle Form, welche das Wesen dieser Dinge konstituiren. Die universelle Intelligenz gelangt ferner gerade deshalb, weil sie selber aus Materie und Form zusammengesetzt ist, vermittelst der Erkentniss ihrer selbst auch zur Erkenntniss der universellen Materie und der universellen Form als der ihr eigenes Wesen konstituirenden Principien. Indem die Substanz der Intelligenz sich selbst erkennt, erkennt sie sich zunächst als eine Form, welche von einem anderen Ding, das über ihr ist und das ihr die Existenz verleiht, getragen wird; die Intelligenz als Form erkennt somit die universelle Materie als

---

[1]) Vgl. oben S. 174.

[2]) V, § 1. Lat. Uebersetz.: et expolia unamquamque earum ab alia et ostende mihi scientiam de essentia uniuscujusque illarum, quod de eis debeat intelligi et quod de eis inquiri, ideo ut haec prima pars sapientiae sit mihi scala ad secundam et tertiam partem ejus, scilicet ad scientiam de voluntate et scientiam de essentia prima. Vgl. oben S. 10—11; S. 99.

die Ursache ihres Seins. Die Intelligenz nimmt jedoch in ihrem eigenen Wesen auch eine Differenz zwischen Materie und Form wahr; der Materie als dem Tragenden steht in ihrem Wesen die Form als das Getragene gegenüber; demnach muss es auch eine universelle Form geben, welche der universellen Materie, die die Intelligenz als die Ursache ihres Seins erkannt hat, als der ihr entsprechende Gegensatz gegenübersteht. Allerdings kommt der Begriff des Tragens und des Getragenseins der Materie und der Form nur in ihrer Beziehung zueinander und nicht, insofern sie eine jede für sich sind, zu; die Materie ist tragend nur in Bezug auf die Form und die Form ist getragen nur in Bezug auf die Materie. Allein wenn wir uns auch die Materie und die Form an sich nicht als tragend und getragen zu denken haben, so muss in ihrem Wesen doch eine Differenz vorhanden sein, welche den Grund der Differenz des Tragens und des Getragenseins bildet, die in der Materie und der Form der Intelligenz zur Erscheinung gelangt[1]). Auf welche Weise aber gelangt die Intelligenz zur Erkenntniss dieser zwischen der Materie und der Form vorhandenen Differenz? Jede Erkenntniss kommt in der Intelligenz zu Stande durch die Verbindung und Vereinigung ihrer Form mit der Form des zu erkennenden Dinges[2]). Indem nun die Form der Intelligenz sich mit dieser, d. h. der universellen Form, vereint, so erkennt sie durch sich selbst, dass diese Form nothwendig eine Materie haben müsse, welche sie trägt, und dass die Form etwas Anderes als die Materie sei. Nehmen wir, um die Sache klarer zu machen, als Beispiel die Substanz der Intelligenz. Wenn wir begreifen werden, dass die Substanz der Intelligenz etwas Anderes sei als ihre Form, so werden wir auch begreifen, dass die Materien der einfachen und die Materien der zusammengesetzten Substanzen etwas Anderes seien als deren Formen; dadurch aber werden wir zu der Erkenntniss gelangen, dass auch die universelle Materie etwas Anderes sei als die universelle Form. Wir behaupten also: die Intelligenz weiss durch sich selber, dass sie eine Form hat, weil die Form der Intelligenz sich selbst erkennt und dadurch auch die anderen Formen, die ausser ihr sind. Da nun die Form der Intelligenz sich selbst erkennt und von einer Materie getragen wird, die etwas Anderes ist als sie, so erkennen wir daraus, dass die Form eine Materie habe, welche sie trägt,

---

[1]) Fol. 69a: — D — In quo differt materia a forma, cum consideratur essentia cujusque illarum? — M — Unaquaeque illarum differt ab alia per se ipsam et non intellige hic differentiam convenientium, sed intellige differentiam oppositionis et verae contrarietatis, quae (non) est aliud super illas, in quo conveniunt. — D — Quomodo scietur, quod materia differt per se ipsam? — M — Per differentiam earum apud intelligentiam, quia una earum est sustinens et alterum sustentatum.

[2]) Vgl. oben S. 175; weiter V, § 12. 32.

und ferner erkennen wir daraus die Differenz zwischen ihr und der sie tragenden Materie, da sie sich selbst erkennt und ihr Wesen etwas Anderes ist als die sie tragende Materie. Da die Form der Intelligenz sich selbst erkennt, so muss sie aber auch ferner die Materie erkennen, dass nämlich die Materie etwas Anderes sein als sie selbst[1]). Wie sollen wir uns aber die Verschiedenheit der Materie und der Form an sich vorstellen, da beide doch immer nur in der innigsten Verbindung miteinander anzutreffen sind? Man muss sich die Verschiedenheit der Materie und der Form so vorstellen wie die Verschiedenheit des Körpers und der Farbe, indem man nämlich den Körper mit der Materie und die Farbe mit der Form vergleicht; ebenso kann man die Unterscheidung, welche die Sinneswahrnehmung zwischen der Farbe und dem Körper macht, und die Art, wie sie die Form der Farbe an sich erfasst, mit der Unterscheidung vergleichen, welche die Intelligenz zwischen der Materie und der Form macht, und mit der Art, wie sie die Form an sich erfasst. Wir können uns dies aber noch mehr erleichtern, indem wir uns vorstellen, wie der Körper, die Seele und die Vernunft trotz ihrer Verbindung miteinander doch verschieden sind und wie überhaupt die geistigen Substanzen trotz ihrer Verbindung miteinander verschieden sind und wie ferner die geistigen Substanzen von den in ihnen subsistirenden Accidentien verschieden sind[2]). Diese Vorstellung wird uns gewissermassen ein Hülfsmittel sein, um uns die Verschiedenheit der Materie und der Form vorzustellen, denn die Verschiedenheit der Materie und der Form ist der Verschiedenheit des Körpers nnd der Seele und der Verschiedenheit der Seele und der Intelligenz ähnlich, denn die Form verhält sich zur Materie, wie sich die Seele zum Körper und wie sich die Intelligenz zur Seele verhält[3]). Allein alle diese Vergleiche zeigen uns doch immer wieder nur die Verschiedenheit der Materie und der Form, nachdem dieselben bereits miteinander in Verbindung getreten sind, nicht aber, wie wir uns die Materie und die Form an sich vorzustellen haben. Ebensowenig würde es uns der Erkenntniss des Wesens der Materie und der Form an sich näher bringen, wenn wir uns die Materie als den am äussersten Ende des Seins befindlichen Ort für die Dinge, die Form aber als den Wesensinhalt aller seienden Dinge vorstellen würden, da auch diese Vorstellung die Beziehung der Materie und der Form zueinander schon zu ihrer Voraussetzung hätte. Versuchen wir es daher noch einmal auf einem anderen Wege. Stellen wir uns also das Wesen der Materie als eine geistige Kraft vor, die

[1]) V, § 2.
[2]) Vgl. oben S. 146; weiter V, § 7. 35.
[3]) V, § 4.

für sich selbst besteht und keine Form hat, und stellen wir uns das Wesen der Form als ein für sich selbst bestehendes Licht vor, das demjenigen, in welchem es ist, die Beschaffenheit und den Begriff der Art und Form verleiht. Da wir uns jedoch das Sein der Materie und der Form nach Art der geistigen Dinge vorstellen müssen, nämlich als intelligibel und sinnlich nicht wahrnehmbar, nicht aber als mit Formen begabte stoffliche Dinge, so wird unser Bemühen, uns die Materie ohne die Form vorzustellen, allerdings immer ein vergebliches bleiben müssen, weil die Materie an sich eben keine Form hat und weil sie sich an der obersten Grenze befindet, während die Seele, in welcher der Erkenntnissprocess sich vollziehen soll, die Mitte zwischen den beiden äussersten Grenzen bildet. Ebenso wird uns unser Bemühen, uns die Form an sich vorzustellen, nur schwer gelingen, weil die Kraft der Vorstellung eine von den Kräften der Seele ist, das Wesen der Form aber viel einfacher als das Wesen der Seele ist[1]). Giebt es nicht aber vielleicht doch noch einen anderen Weg, dieser Vorstellung näher zu kommen? Um die Verschiedenheit der Materie und der Form in jeder der geistigen Substanzen und überhaupt die Verschiedenheit der universellen Materie und der universellen Form zu erkennen, muss man die Substanz der Intelligenz als Beispiel nehmen und von der Verschiedenheit der Materie und der Form in der Intelligenz auf die Verschiedenheit der Materie und der Form in jeder der einfachen Substanzen und dann überhaupt auf die Verschiedenheit der universellen Materie und der universellen Form schliessen. Ueberhaupt muss man, um die Principien und das Seiende im Allgemeinen zu erkennen, die Substanz der Intelligenz einer sorgfältigen Betrachtung unterziehen und sich bei jeder Untersuchung dieselbe vor Augen halten, denn

---

[1]) V, § 3. Ueber die Umstellung der §§ 3 und 4 bei Falaquera vgl. oben S. 8 Anmerk. — Wie Gabirol hier selber zugesteht, ist nicht nur die bisherige Untersuchung so gut wie resultatlos verlaufen, sondern es ist der Intelligenz, resp. der menschlichen Vernunft, überhaupt unmöglich, sich von dem Wesen der Materie und der Form an sich eine zutreffende Vorstellung zu machen. Im Wesen der Intelligenz sind Materie und Form bereits miteinander verbunden; sie kann daher die Materie und die Form niemals in ihrem Fürsichsein erfassen. Dies gilt jedoch von der Materie in noch höherem Maasse als von der Form, denn wenn alles Erkennen dadurch zu Stande kommt, dass die Form der Intelligenz sich mit der Form des zu erkennenden Dinges verbindet, dann ist eine Erkenntniss der jeder Form entkleideten Materie ja absolut ausgeschlossen (vgl. V, § 12). Der Dualismus von Materie und Form schliesst eben seinem Begriffe nach die Möglichkeit aus, den Uebergang von dem einen dieser Principien zn dem anderen zu finden. Das Denken geht im Bereiche der Form vor sich, Form und Materie sind aber in ihrem Wesen von einander verschieden; mithin' ist ein Gedachtwerden der Materie eine gar nicht zu vollziehende Vorstellung. Man wird hierbei unwillkürlich an das Verhältniss der Attribute des Denkens und der Ausdehnung bei Spinoza erinnert.

ihre Erkenntniss führt zur Erkenntniss des Alls. Das ist auch ganz begreiflich, denn da die Substanz der Intelligenz der Gattungsbegriff, d. h. die Form für das All ist, so muss das All auch in ihrem Wesen sein, und wenn das All im Wesen der Intelligenz ist, so muss derjenige, der das Wesen der Intelligenz erkennt, auch das All erkennen[1]). Die Untersuchung über das Wesen der Intelligenz, um durch dieselbe die Verschiedenheit der universellen Materie und der universellen Form zu begreifen, muss aber so vor sich gehen, dass man zunächst die der Intelligenz eigenthümliche Form zu erfassen sucht, d. i. die ihr Wesen konstituirende substantielle Differenz, oder dasjenige, wonach man von einem Dinge urtheilt, dass es das ist, was es ist; wir werden dann finden, dass die Substanz der Intelligenz sich durch diese Form von allen anderen Dingen unterscheide. Wir werden ferner bei dieser Untersuchung zu erwägen haben, dass die Intelligenz durch sich selbst weiss, dass sie eine Form habe und dass sie durch diese Form sich von den anderen Dingen unterscheide. Wenn wir aber die Form der Intelligenz erfasst und die Erkenntniss gewonnen haben, dass diese Form sie von allen anderen Dingen unterscheide, so werden wir dadurch nothwendiger Weise auch zur Erkenntniss von der Existenz der Materie gelangen, welche diese Form trägt, und es wird uns dann so vorkommen, als ob wir das Wesen der Materie mit der Form unserer Intelligenz betasteten und es gewissermassen fühlten, wie der Sinn das Sinnlichwahrnehmbare fühlt[2]). In der Substanz der Intelligenz sind Materie und Form allerdings schon miteinander verbunden; allein gerade deshalb, weil die Form der Intelligenz mit der Materie verbunden ist, muss sie auch das Wesen derselben erkennen. Erkennt die Form der Intelligenz ihr eigenes Wesen, so muss sie auch erkennen, dass sie eine von einer Materie getragene Form sei. Wie aber sollte sie ihr eigenes Wesen nicht erkennen, da sie durch ihr Wesen sogar die Formen der Dinge erkennt, die von ihrem Wesen verschieden sind? Die Intelligenz erkennt zwar die Formen aller Dinge nur dadurch, dass sie die universelle, alle einzelnen Formen in sich schliessende Form ist; demgemäss könnte es scheinen, dass die Materie, weil sie ausserhalb des Bereiches der Form liegt, sich auch der Erkenntniss durch die Form der Intelligenz entziehe. Allein wenn auch die Intelligenz, indem sie sich selbst erkennt, nicht den Wesensunterschied zwischen sich und der Materie erkennt, so erkennt sie doch, dass sie die Form eines Dinges sei und von einer Materie getragen werde, und ferner, dass sie

---

[1]) V, § 5.

[2]) V, § 6. Vgl. oben S. 165 Anmerk. 2. Der Sinn dieser Ausführung ist mir nicht ganz klar geworden. Den letzten Satz derselben scheint Munk (S. 92) nicht richtig verstanden zu haben.

begrenzt sei und die Materie ihre Grenze bilde; dadurch aber gelangt sie auch zu der Erkenntniss, dass die Materie ausser ihr existiren müsse. Wie aber hat man sich die Begrenzung der Form durch die Materie und ihre Verbindung mit derselben vorzustellen, da doch eine jede von ihnen ohne Ende und ohne Grenze sein soll? Die Verbindung der Form mit der Materie muss man sich so vorstellen wie die Verbindung des Lichtes mit der Luft und wie die Verbindung des Tones, d. i. der Bewegung, mit der Stimme[1]), denn auch von diesen beiden ist jedes mit seiner Materie verbunden, obgleich es keine Grenze hat. Im Allgemeinen aber hat man sich die Verbindung der Form mit der Materie so vorzustellen, wie die Verbindung der einen geistigen Substanz mit der anderen und wie die Verbindung der geistigen Substanzen mit den geistigen Accidentien und den körperlichen Substanzen. Nehmen wir als Beispiel die Verbindung der Intelligenz mit der Seele und der Seele mit dem Körper, so werden wir uns, wie bereits früher bemerkt worden ist[2]), die Verbindung der Form mit der Materie so zu denken haben wie die Verbindung der Intelligenz mit der Seele und wie die Verbindung der Seele mit dem von ihr getragenen Accidens und mit dem Körper, an welchen sie gebunden ist, oder, was noch feiner und verborgener ist, wie die Verbindung des Intellekts mit dem intelligibelen und des Sinnes mit dem sinnlich-wahrnehmbaren Dinge. Diesem Beispiele gemäss kann man auch die Art, wie die Form in der Materie von Gott aus dem Nichtsein zum Sein geführt wird, mit der Art vergleichen, wie sich der Intellekt von seinem Wesen aus über das intelligibele Ding und wie sich der Sinn über das sinnlich-wahrnehmbare Ding ausbreitet[3]).

Wir sind in unserer bisherigen Untersuchung stillschweigend von der Voraussetzung ausgegangen, dass die Substanz der Intelligenz aus der universellen Materie und der universellen Form zusammengesetzt sei. Worauf aber gründet sich diese Voraussetzung? Da die Form der Intelligenz alle Formen in sich vereinigt und zusammenfasst, so muss ihre Form mit der universellen Form identisch sein[4]); ist dies aber der Fall, so muss die sie tragende Materie auch mit der universellen Materie identisch sein. Da ferner alle intelligibelen und sinnlichen Dinge sich zuletzt in die Materie und Form auflösen, welche das Wesen der Intelligenz konstituiren, diese selber aber sich nicht weiter auflösen und auf ein noch höheres Princip zurückführen lassen, so muss diese Materie die erste, wahrhaft ein-

[1]) Vgl. oben S. 156; V, § 71.
[2]) Vgl. oben S. 202.
[3]) V, § 7. Vgl. weiter V, § 35.
[4]) Vgl. oben S. 90 Anmerk. 2.

fache Materie und ebenso diese Form die erste, wahrhaft einfache Form sein. Sind denn aber Materie und Form in der That die letzten Principien alles Seins, oder ist die Substanzialität nicht ein noch höherer Begriff, so dass dieselbe gewissermassen als die Form der Materie an sich zu betrachten wäre und demnach die Materie auch schon vor ihrer Verbindung mit der universellen Form eine Art von Zusammensetzung in sich schliessen würde? Das ist jedoch nicht der Fall, denn die Substanzialität ist nicht etwas von dem Wesen der Materie Verschiedenes; sie ist vielmehr mit dem Wesen der Materie identisch, nur dass sie mit Beziehung auf die Form Materie, dagegen, rein für sich betrachtet, Substanz genannt wird [1]). Und ebenso wie mit dem Begriff der Substanzialität verhält es sich mit dem Begriff der Einheit. Die Materie an sich kann auch gar keine Proprietät oder Form haben, denn eine Proprietät kommt nur einem seienden Dinge zu, die Materie an sich aber ist nicht seiend; sie wird es vielmehr erst dadurch, dass sie sich mit der Form verbindet, da das Sein eines jeden Dinges aus seiner Form stammt. Der Beweis dafür, dass das Sein eines jeden Dinges aus seiner Form stamme, ist folgender. Jedes Seiende kann nur entweder etwas Sinnliches, oder etwas Intelligibeles sein; der Sinn und der Intellekt aber verbinden sich nur mit der sinnlichen und mit der intelligibelen Form, denn da die sinnlichen und die intelligibelen Formen zwischen die Form der Intelligenz und der Seele und die Materie der sinnlichen und intelligibelen Formen treten, so können sich die Formen immer nur mit den Formen verbinden, da sie es sind, die einander begegnen [2]). Da ferner die Intelligenz und die Seele die Dinge nur vermittelst ihrer Formen erfassen und Formen sich immer nur mit Formen verbinden, nämlich wegen der Aehnlichkeit und Gleichartigkeit zwischen ihnen, darum bedarf die Intelligenz, um die stofflichen Dinge zu erfassen, der Vermittlung der Formen derselben wegen der Aehnlichkeit zwischen ihrer eigenen Form und den Formen jener Dinge. Da nun das Sein eines jeden Dinges nur aus seiner Form stammt, so ist es unmöglich, dass die von der Form entblösste Materie ein Sein in absolutem Sinne habe; wenn von ihr trotzdem ein Sein ausgesagt wird, so kann damit nur ein Sein der Möglichkeit nach gemeint sein, d. h. dass sie, wenn sie die Form annimmt, zur Wirklichkeit komme und dann ein Sein der Wirklichkeit nach habe [3]). Die obige Beweisführung bedarf aber doch noch einer Ergänzung. Bisher nämlich ist im Grunde nur bewiesen worden, dass die

---

[1]) Vgl. oben S. 95. Ueber das Verhältniss des Substanzbegriffs zur Materie und Form vgl. Plotin VI, 1. 2—3; VI, 3. 2—3.

[2]) Vgl. oben S. 175.

[3]) V, § 12. Vgl. oben S. 8 Anmerk.

Intelligenz die Materie ohne die Form nicht zu erkennen im Stande sei, nicht aber, dass die Materie erst durch die Form ihr Sein erlange. Es ist daher noch Folgendes hinzuzufügen. Die Form macht das Wesen eines jeden Dinges aus, so dass durch die Entfernung der Form auch das durch sie geformte Ding zerstört wird, wie z. B. der Körper zerstört wird, wenn sich die Seele von ihm entfernt. Demnach ist auch das Sein der Materie von ihrer Vereinigung mit der Form bedingt; durch die Form erlangt die Materie erst das Sein im eigentlichen Sinne, indem zu dem Sein der Möglichkeit nach, das ihr bisher zukam, durch die Form das Sein der Wirklichkeit nach hinzutritt. Dennoch aber darf man die Materie nicht als die absolute Privation des Seins bezeichnen, denn wenn auch die Materie an sich kein Sein der Wirklichkeit nach hat, so hat sie doch ein Sein der Möglichkeit nach, d. h. dasjenige Sein, das sie ohne Beziehung zu der Form im Wissen Gottes hat. Das Sein der Materie ist gewissermassen dem Sein des Begriffs zu vergleichen. Wie der Begriff ein Sein in der Seele eines Menschen haben kann, wenn er es auch in der Seele des anderen nicht hat, so kann auch die Materie ein Sein im Wissen Gottes haben, wenn ihr auch ein Sein der Wirklichkeit nach nicht zukommt. Wäre die Materie die absolute Privation des Seins, so könnte sie auch nicht Gegenstand des göttlichen Wissens sein und demnach überhaupt niemals zum Sein gelangen [1]). Die Materie an sich hat also ein Sein der Möglichkeit nach, d. h. sie ist eine Kraft, die dazu bestimmt ist, die Form zu tragen. Die Form an sich hat freilich auch nur ein Sein der Möglichkeit nach; allein indem sie mit der Materie sich verbindet, entsteht dadurch ein ganz neues Sein, wie es bisher weder in der Materie noch in der Form vorhanden war; das Sein in der Materie wird durch den Hinzutritt der Form von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht. Das Sein der Wirklichkeit nach stammt mithin aus der Form. Die Materie an sich hat nur die Fähigkeit, die Form in sich aufzunehmen und dadurch zur Wirklichkeit zu gelangen; sie strebt nach der Form, um durch die Vereinigung mit derselben diejenige Vollkommenheit zu erlangen, die sie bisher hat entbehren müssen. Will man sich von der Art des Seins in der Materie an sich eine Vorstellung machen, so kann man dasselbe mit dem Dunkel der Luft, die zu der Materie hinzutretende Form aber mit dem Lichte vergleichen. Wie die dunkle Luft an sich zwar auch ein Sein hat, das Erleuchtetsein aber, solange sie des Lichtes entbehrt, nur der Möglichkeit nach in sich hat, so hat auch die Materie

---

[1]) Wahrscheinlich denkt Gabirol hier an die Lehre Plato's und Plotin's, dass die sinnliche Materie wenigstens schlechthin das Nichtseiende, die reine Privation (στέρησις) sei. Vgl. Plotin III, 6. 7.

an sich zwar eine Art von Sein, dasjenige Sein aber, das sie durch die Verbindung mit der Form erlangt, hat sie an sich nur der Möglichkeit nach[1]). An sich hat sie ein materielles oder potentielles Sein, durch die Verbindung mit der Form aber verbindet sich das materielle Sein der Materie mit dem aktuellen Sein der Form und dadurch erlangt die Materie ein Sein der Wirklichkeit nach.

Haben wir bisher unsere Aufmerksamkeit vornämlich der universellen Materie zugewendet, so werden wir uns nunmehr in gleicher Weise mit der universellen Form zu beschäftigen haben, um auch deren Sein genauer festzustellen. Wenn es eine Form giebt, welche die Form eines jeden Dinges trägt und mit welcher die Form eines jeden Dinges sich eint, so dürfen wir diese Form als die universelle Form bezeichnen, und das Wesen dieser universellen Form muss mit dem Wesen aller in ihr existirenden Formen identisch sein. Dass es aber eine solche Form wirklich gebe, lässt sich in folgender Weise darthun. Nachdem wir alle Substanzen und Formen untersucht haben, hat sich unter denselben keine Form gefunden, welche vollkommener wäre und alle Formen mehr in sich vereinigen würde als die Form der Intelligenz. Wir haben nämlich gefunden, dass die Substanz der Intelligenz alle Formen durch sich selbst erfasse; das aber ist ein Beweis dafür, dass diese Formen mit dem Wesen der Intelligenz geeint sind und dass dieses Wesen nur ein Ding ist, nämlich die Gesammtheit und Vereinigung aller Formen, weil alle Formen mit dem Wesen derselben in geistiger Einigung geeint sind[2]). Die Form der Intelligenz muss demnach eine einigende Form sein und in ihrer Einheit die Einheit jeder Form in sich schliessen. Ferner haben wir gefunden, dass die Intelligenz den Stoff nicht durch sich selbst erfasse, sondern nur durch Vermittlung der Seele und der Sinne, weil der Stoff ausserhalb ihres Wesens ist. Wenn aber die Intelligenz den Stoff nicht durch sich selbst erfasst, weil derselbe ausserhalb ihres Wesens ist, so folgt daraus, dass sie die Formen erfasst, weil dieselben nicht ausserhalb ihres Wesens

---

[1]) Fol. 71 a: Aestima privationem materiae sicut tenebrositatem aëris et aestima formam in ea sicut lumen, et considera aërem tenebrosam habentem esse in se ipso et habentem esse luminosum in potentia, cum caret lumine, similiter materiam, quod habet esse in se ipsa et habet esse in potentia, quia esse fit ex conjunctione materiae et formae, cum caret forma.

[2]) Fol. 71 b: Postquam induximus omnes substantias et consideravimus omnes formas, non invenimus inter eas formam magis perfectam et magis collectivam omnium formarum quam formam intelligentiae, scilicet quia invenimus, quod substantia intelligentiae apprehendit omnes formas per se ipsam, et in hoc est signum, quod hae formae sunt unitae cum essentia ejus et quod essentia ejus non est aliud nisi unum, quod est universitas harum formarum et collectio earum, quia omnes formae unitae sunt essentiae ejus unitione spirituali. Vgl. oben S. 85 u. a. O.

sind; mithin müssen die Formen innerhalb ihres Wesens sein [1]). Vielleicht aber umfasst das Wesen der Intelligenz nicht alle Formen, sondern nur einen Theil derselben? Das ist nicht möglich, denn da schon in der partikulären Intelligenz die Mehrzahl der Formen existirt, weil die partikuläre Intelligenz jede Form durch sich selbst erfasst und jede Form in sich findet, so müssen in der Form der universellen Intelligenz nothwendiger Weise alle Formen existiren [2]). Frägt man aber, auf welche Weise alle Formen in der partikulären Intelligenz existiren, so erinnere man sich daran, wie die Seele denkt und auf das zurückgeht, was in der Intelligenz ist, wie sie sich die Formen der Dinge im Wachen durch die Kraft der Phantasie vorstellt und wie sie sich dieselben im wahrhaften Traume vorstellt und sie erkennt [3]). Dass die Form der Intelligenz mit den Formen aller Dinge identisch sei und dass die Formen aller Dinge im Wesen der Intelligenz existiren, lässt sich aber auch noch auf andere Art beweisen. Die Form der Intelligenz erfasst alle Formen und diese einigen sich mit dem Wesen jener, jedes Ding aber, mit dessen Wesen alle Formen sich einen, in dessen Wesen sind alle Formen; mithin sind alle Formen im Wesen der Intelligenz [4]). Ferner haben die Formen aller Dinge in der Intelligenz ein einfaches Sein und in sich selber ein zusammengesetztes Sein, das zusammengesetzte Sein aber stammt aus dem einfachen Sein; demnach muss das Sein der Formen in den Dingen aus dem Sein der Formen in der Intelligenz stammen; die Form der Intelligenz muss daher die universelle Form für alle Formen sein und alle Formen müssen in der Form der Intelligenz existiren. Wenn aber die Form der Intelligenz die universelle Form für alle Formen wäre und alle Formen, also auch die der sinnlichen Dinge, im Wesen der Intelligenz enthalten wären, dann müsste ja die Intelligenz auch die Formen der sinnlichen Dinge ohne Vermittlung der Sinne durch sich selbst zu erfassen im Stande sein? Allein unsere Behauptung geht auch gar nicht dahin, dass alle Dinge in der Intelligenz existiren und mit der Intelligenz identisch seien, und zwar behaupten wir das nicht gerade wegen der stofflichen Dinge; wir behaupten nur, dass die intelligibelen, geistigen Dinge in der Intelligenz existiren und mit der Intelligenz identisch seien. Die sinnlichen, körperlichen Dinge aber existiren nicht in der Intelligenz und sind mit der Intelligenz nicht identisch, weil sie ausserhalb des Wesens derselben sind. Darum erfasst auch die Intelligenz die stofflichen Dinge nur vermittelst des Sinnes, weil dieser ihrer Natur ähnlich und ein Mittleres zwischen der Geistigkeit

[1]) V, § 8.
[2]) V, § 9.
[3]) V, § 10. Vgl. oben S. 152 Anmerk. 2; S. 193.
[4]) V, § 11.

der Intelligenz und der Körperlichkeit des Stoffes ist. Die Ursache aber, die es verhindert, dass die Intelligenz die stofflichen Dinge erfasse, liegt darin, dass die Intelligenz ein Ding nur erfassen kann durch die Verbindung und Vereinigung ihrer Form mit der Form des zu erkennenden Dinges[1]); da nun die Substanz der Intelligenz fein ist, die sinnlichen Dinge aber grob sind und das Feine mit dem Groben sich nicht verbinden kann ohne ein Mittleres, das beiden Extremen ähnlich ist[2]), so folgt daraus, dass die Intelligenz die sinnlichen Dinge nur durch Vermittlung des Sinnes erfassen kann, weil die sinnlich wahrnehmende Substanz beiden Extremen ähnlich ist, d. h. weil sie ein Mittleres bildet zwischen der Geistigkeit der Intelligenz und der Körperlichkeit der sinnlichen Formen. Das kann noch in folgender Weise näher erläutert werden. Da eine Erkenntniss nur zu Stande kommt, wenn die Form des erkennenden Dinges sich mit der Form des zuerkennenden Dinges ohne ein Mittleres verbindet, und die Einigung dieser beiden Formen sich nach dem Maasse ihrer Aehnlichkeit und Nähe vollzieht, die Form der erkennenden Seele aber den körperlichen Formen nicht ähnlich ist, weil die Form der erkennenden Seele geistig ist und die sinnlichen Formen körperlich sind, darum ist es unmöglich, dass sich die Form der erkennenden Seele mit den körperlichen Formen verbinde ohne ein Mittleres, das beiden Extremen ähnlich ist. Da ferner die sensibele Seele und die Natur ein Mittleres zwischen der erkennenden Seele und dem Körper bilden[3]), so ist es unmöglich, dass die Form der erkennenden Seele sich durch ihr Wesen und ohne ein Mittleres mit den Formen des Körpers verbinde und eine. In ähnlicher Weise verhält es sich auch mit der sinnlich wahrnehmenden Substanz, welche die sinnlichen Formen durch Vermittlung der Sinneswerkzeuge und der Luft erfasst wegen der Aehnlichkeit, welche die Sinneswerkzeuge und die Luft mit beiden Extremen, nämlich mit der wahrnehmenden Substanz und den wahrzunehmenden Formen haben[4]). Wenn also behauptet wurde,

---

[1]) Vgl. oben S. 201 u. a. O.

[2]) Vgl. oben S. 116. 158; weiter V, § 26.

[3]) Vgl. oben S. 155.

[4]) V, § 13. Dass die sinnliche Wahrnehmung nur durch ein Medium zu Stande komme, das die Vermittlung zwischen dem Sinn und dem Gegenstand der Wahrnehmung bilde, lehrt auch Aristoteles (De part. animal. II, 7. 419, a. 7. 35); allein so wie diese Lehre hier dargestellt und auch auf die intellektuelle Erkenntniss ausgedehnt wird, dürfte sie wohl auf Plotin zurückzuführen sein. Bei diesem heisst es (IV, 4. 23): *οὐ τοίνυν δεῖ μόνα ταῦτα εἶναι τὸ ἔξω καὶ τὴν ψυχήν· ἐπεὶ οὐ δ' ἂν πάθοι· ἀλλὰ δεῖ τὸ πεισόμενον τρίτον εἶναι, τοῦτο δέ ἐστι τὸ τὴν μορφὴν δεξόμενον. συμπαθὲς ἄρα καὶ ὁμοιοπαθὲς δεῖ εἶναι καὶ ὕλης μιᾶς καὶ τὸ μὲν παθεῖν τὸ δὲ γνῶναι, καὶ τοιοῦτον γενέσθαι τὸ πάθος, οἷον σώζειν μέν τι τοῦ πεποιηκότος, μὴ μέντοι ταὐτὸν εἶναι, ἀλλὰ ἅτε μεταξὺ τοῦ πεποιηκότος καὶ*

dass Alles in der Intelligenz existire und aus der Intelligenz entströmt sei, so ist das nicht so gemeint, als ob Alles aus der Intelligenz zusammengesetzt sei und als ob von den einfachen Substanzen die eine aus der anderen zusammengesetzt sei, denn wenn ein Ding aus einem anderen zusammengesetzt ist, so muss die Zusammensetzung auch in Wirklichkeit existiren; das aber ist bei der Intelligenz nicht der Fall, da ihre Substanz eine einfache Substanz ist. Es ist damit vielmehr nur das gemeint, dass alles Seiende in der Intelligenz ein einfaches Sein habe, weil nämlich ihr Wesen die Gesammtheit aller Formen ist und die Formen der Dinge in ihrem Wesen durch eine Einigung des Wissens und des Wesens und nicht durch eine körperliche, accidentielle Einigung geeint sind [1]). In ähnlicher Weise ist es zu verstehen, wenn die Form der Intelligenz als die Gesammtheit der Formen aller Dinge bezeichnet wird. Da nämlich die Form der Intelligenz eine Kenntniss von den Formen aller Dinge hat, so folgt daraus, dass alle Formen mit ihr verbunden sind und in ihr existiren, weil alle Formen in ihr geschaffen, d. h. in ihrem Wesen durch eine geistige, wesenhafte Einigung geeint sind. Deshalb ist die Form der Intelligenz die universelle Form für alle Formen, und weil dem so ist, so muss es auch diese Form sein, welche jedem Dinge die Form und die Washeit verleiht, wie sie es auch ist, die jedem Dinge die Substanzialität verleiht [2]). Die Weisen stimmen allerdings in der Ansicht überein, dass die Intelligenz keine ihr eigenthümliche Form habe, und zwar aus dem Grunde, weil die Intelligenz, wenn sie eine ihr eigenthümliche Form hätte, durch diese Form gehindert würde, alle anderen Formen ausser ihr zu erfassen. Sie wollen jedoch mit dieser Behauptung, dass die Intelligenz keine ihr eigenthümliche Form habe, nur das sagen, dass sie keine partikuläre Form habe; dagegen bestreiten sie nicht, dass die Intelligenz eine universelle Form habe, denn gerade die universelle Form ist es, welche das Erfassen aller Formen bewirkt. Wenn wir darüber nachdenken, was die Ursache dafür sei, dass die Substanzen die Formen erfassen, dann begreifen wir, wie richtig diese Behauptung sei, dass die Form der Intelligenz die universelle Form sei, und wir verstehen es, wie diese Form durch sich selbst alle Formen erfasse [3]). Es kann nämlich keinem Zweifel

---

ψυχῆς ὂν τὸ πάθος ἔχειν μεταξὺ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ κείμενον μέσον ἀνὰ λόγον, συνάπτον πως τὰ ἄκρα ἀλλήλοις, δεικτικὸν ἅμα καὶ ἀπαγγελτικὸν ὑπάρχον, ἐπιτήδειον ὁμοιωθῆναι ἑκατέρῳ κ. τ. λ.

[1]) V, § 14. Munk (S. 97) hat diese Ausführung missverstanden. Bei Falaquera S. 27 b Z. 7 v. u. ist wohl zu lesen: ירצה לומר בזה [אבל].

[2]) V, § 15.

[3]) V, § 16. Die Intelligenz ist einerseits die Gesammtheit aller Formen und andererseits wieder konstituirt die Gesammtheit aller Formen die Form der Intelligenz; demnach hat die Intelligenz keine ihr eigenthümliche, be-

unterliegen, dass eine Substanz desto mehr geeignet sei, viele und verschiedene Formen in sich aufzunehmen, je feiner und einfacher sie ist, und dass ferner die Formen in diesem Falle in ihr auch umso geordneter und schöner sein werden, und ebenso wieder umgekehrt[1]). Der Grund dafür ist folgender. Bei dem Zusammengesetzten ist es die Zusammensetzung, welche die Formen daran hindert, es zu durchdringen, denn sie bildet eine Scheidewand zwischen seinem Wesen und dem Wesen der Formen; bei der einfachen Substanz aber giebt es keine Scheidewand zwischen ihr und den Formen, welche die Formen daran hindern würde, sie zu durchdringen. Deshalb nimmt die einfache Substanz, je höher und lauterer sie ist, desto mehr die vielen Formen und jede Gestalt an, denn wenn die einfache Substanz nur eine Gestalt und eine Form annähme und bei derselben beharren würde, so wäre zwischen ihr und der zusammengesetzten Substanz überhaupt kein Unterschied. Es geht demnach daraus hervor, dass die sinnliche Substanz in Folge ihrer Dichtigkeit nicht im Stande ist, viele Formen in sich aufzunehmen, sondern bei einer Form beharren muss, und dass ferner die intelligibelen Substanzen, je höher und lauterer sie sind, desto mehr zur Aufnahme der Formen geeignet sind und dass in ihnen die Einigung der Formen grösser und offenbarer ist als in den unteren Substanzen, wie das z. B. bei der Natur und den Seelen der Fall ist. Das schreitet so fort, bis man zu der feinsten und einfachsten aller Substanzen gelangt, nämlich bis zu der Substanz der Intelligenz. Diese muss daher, was die Aufnahme der Formen und das Umfassen derselben in ihrem Wesen und in ihrer Einheit betrifft, unter allen Substanzen die stärkste sein. Da ferner die Substanz der Intelligenz ihren Platz an der obersten Grenze hat und den Gegensatz zu der Substanz des Körpers bildet, die ihren Platz an der untersten Grenze hat, die Substanz des Körpers aber nur *eine* Form aufnehmen kann, so folgt daraus, dass die Substanz der Intelligenz alle Formen aufnehmen und tragen müsse, und ferner, dass die

---

sondere Form. Dasselbe gilt jedoch auch von allen anderen einfachen Substanzen, und zwar deshalb, weil jede der einfachen Substanzen viele Formen in sich aufnimmt und dasjenige, was viele Formen in sich aufnimmt, keine ihm eigenthümliche, besondere Form haben kann (vgl. oben S. 139). Demnach hat jede der einfachen Substanzen zu ihrer Form die geistige Einheit aller unter ihr stehenden Formen, die aus ihr emanirt sind, und sie erkennt diese Formen, weil sie dieselben in sich trägt. Wie wir früher nachgewiesen haben, ist diese Lehre, dass der Gesammtintellekt den Inbegriff aller einzelnen Intellekte und die Weltseele den Inbegriff aller einzelnen Seelen darstelle, *neuplatonischen* Ursprungs. Umso charakteristischer ist es für Gabirol, dass er diese Lehre hier als die unbestrittene Ansicht *aller Weisen* bezeichnet; er lebt eben ausschliesslich in dem Gedankenkreise der neuplatonischen Philosophie.

[1]) Vgl. oben S. 85.

Substanzen, jemehr sie herniedersteigen und sich dem Körper nähern, in der Aufnahme der Formen desto schwächer werden und dass umgekehrt wieder die Aufnahme desto stärker wird, jemehr sie hinaufsteigen und sich der Stufe der Intelligenz nähern. Diese Substanz aber wird in höherem Maasse die Formen in sich aufnehmen und in sich vereinigen als alle übrigen Substanzen[1]).

Woher aber hat denn die Substanz der Intelligenz diese Formen in sich aufgenommen? Die der Form der Intelligenz eigenthümliche Materie, das ist die oberste Grenze der universellen Materie, empfängt die alle Formen tragende Form der Intelligenz vom Willen, in welchem jede Form in ihrer höchsten Vollkommenheit ist, der Alles ist und in welchem Alles ist. Die Materie nimmt jedoch vom Willen nicht auf gemäss dem, was in der Kraft des Willens ist, sondern nur gemäss dem, was sie ihrem Wesen nach aufzunehmen fähig ist. Was die Materie an Licht vom Willen aufgenommen hat, das ist, wie wir bereits früher dargelegt haben, überaus geringfügig im Vergleich mit dem, was im Willen selber ist[2]). Man muss nämlich wissen, dass diese absolute Form dem Willen von Seiten des Wirkenden in Wirklichkeit, von Seiten des Gewirkten aber der Möglichkeit nach zukommt[3]), denn die Dinge sind in dem Oberen nicht so wie in dem Unteren. In der Ursache sind die Formen vollkommener als in dem Verursachten, denn sie werden in dem Verursachten nur dadurch hervorgerufen, dass die Ursache auf das Verursachte schaut und ihm gegenübersteht. Demnach müssen die Formen im Willen in ihrer höchsten Vollkommenheit und Vollendung existiren und in dem entsprechender Weise, jemehr sie demselben sich nähern, bis sie zur untersten

---

[1]) V, § 17. Auch Plotin lehrt, dass die höheren Substanzen, wie die Weltseele, viele Formen zugleich in sich haben, die Materie dagegen immer nur eine (III, 6. 18): *ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἴδη ἔχουσα εἶδος οὖσα καὶ αὐτὴ ὁμοῦ πάντα ἔχει .... ἥ τε ὕλη πάντα ὁμοῦ ὥσπερ ἡ ψυχὴ οὐ δύναται εἰσοικίσασθαι· ἦ ἦν ἄν τι ἐκείνων, αὐτὴν δὲ αὖ δεῖ τὰ πάντα δέξασθαι, δεῖ τοίνυν πᾶσι τόπον οὖσαν, ἐπὶ πάντα αὐτὴν ἐλθεῖν καὶ πᾶσιν ἀπαντῆσαι κ. τ. λ.* Ebenso d. l. Brüder vgl. Dieterici Weltseele S. 39; Naturansch. S. 4; Logik und Psychol. S. 26.

[2]) V, § 18. Vgl. oben S. 130. 198 und weiter V, § 39. 59 u. a. O.

[3]) In der lat. Uebersetzung wie bei Falaquera lautet es umgekehrt, dass die Form im Willen von Seiten des Gewirkten in Wirklichkeit und von Seiten des Wirkenden der Möglichkeit nach sei. Das stände jedoch im Widerspruch nicht nur mit dem früher Ausgeführten, dass jede Form im Willen von Seiten des Wirkenden in Wirklichkeit und von Seiten des Gewirkten der Möglichkeit nach existire (vgl. oben S. 197), sondern auch mit der sich unmittelbar anschliessenden Bemerkung, dass Alles in der Ursache vollkommener als in dem Verursachten sei, denn das Sein der Wirklichkeit nach ist ja unstreitig vollkommener als das Sein nur der Möglichkeit nach. Der Fehler muss, wie auch Munk (S. 100 Anmerk. 4) bemerkt, schon im arabischen Texte gestanden haben.

Grenze der Substanz gelangen, wo die Form aufhört[1]). Das stimmt im Ganzen mit der Lehre Plato's überein, nach welcher die Formen in der Intelligenz durch das Schauen des Willens, in der universellen Seele durch das Schauen der universellen Intelligenz und in der Natur und der körperlichen Substanz durch das Schauen der universellen Seele entstehen sollen; es sei dies aber zu vergleichen mit dem Entstehen der intelligibelen Formen, d. i. der Gedanken und Vorstellungen, in der partikulären Seele durch das Schauen der Intelligenz auf sie[2]). Das Schauen der Substanzen aber ist so zu verstehen, dass die einen den anderen gegenüberstehen und dass die einen ihre Kräfte und ihr Licht auf die anderen ergiessen, weil sie nämlich alle von dem ersten Wesen umschlossen werden, das sich durch sich selbst ergiesst, d. h. dessen Erguss nur von ihm allein stammt[3]).

Die Intelligenz also ist der Inbegriff aller Dinge. Wie überhaupt die unteren Formen immer in den oberen Formen existiren, weil sie aus ihnen entströmt sind, so muss auch die Gesammtheit aller Formen in der Form der Intelligenz existiren, weil alle Formen aus dieser als der obersten aller Formen entströmt sind. Es bleibt jedoch noch die Frage zu erörtern, wie es möglich sei, dass eine Vielheit von Formen in einem Dinge subsistire, und wie dieselben, da sie doch in sich selber verschieden sind, sich in diesem Dinge zu einem Wesen vereinigen können. Allein dass viele, verschiedene Formen sich in einem

---

[1]) Vgl. oben S. 94; S. 195 und weiter V, § 38.

[2]) V, § 19.

[3]) V, § 20. Die Berufung auf Plato scheint auch hier, wie an den beiden früheren Stellen (oben S. 180 und S. 198), wenig gerechtfertigt zu sein. Eher schon lässt sich die Lehre, dass die Formen in dem Verursachten oder den unteren Substanzen durch das Schauen der Ursachen oder der oberen Substanzen hervorgerufen würden (vgl. auch Abraham bar Chia's הגיון נפש S. 2a und Isaak ibn Latif's צורת העולם cap. 14) auf Plotin zurückführen. Das ganze achte Buch der dritten Enneade handelt vom Schauen, das dritte Kapitel schliesst mit den Worten: *ἡ ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται· ἔστι γὰρ ἀποτέλεσμα θεωρίας μενούσης θεωρίας οὐκ ἄλλο τι πραξάσης, ἀλλὰ τῷ εἶναι θεωρία ποιησάσης.* Auf die Frage, weswegen die Natur schaffe, antwortet Plotin (Cap. 4): *ὡς ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης, ἡσυχῇ ἐν ἑαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ' αὖ ἔτι πρὸς τὸ κάτω, στᾶσα δὲ ἐν ᾧ ἔστιν, ἐν τῇ αὐτῆς στάσει καὶ οἷον συναισθήσει, τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν, ὡς οἷόν τε αὐτῇ καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν ἄλλα θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χαριέν.* Vom Schauen der Seele das. Cap. 5; Cap. 7: *τὸ γὰρ ποιεῖν εἶναι τι εἰδός ἐστι ποιεῖν, τοῦτο δέ ἐστι πάντα πληρῶσαι θεωρίας.* Vom Schauen des Intellekts Cap. 9: *ἢ δεῖ τὸν νοῦν οἷον εἰς τοὐπίσω ἀναχωρεῖν καὶ οἷον ἑαυτὸν ἰ'φέντα τοῖς εἰς ὄπισθεν αὐτοῦ ἀμφίστομον ὄντα κἀκεῖ, εἰ ἐθέλει ἐκεῖνο ὁρᾶν, μὴ πάντα νοῦν εἶναι.* Da diese Lehre unverkennbar mit Plato's Ideenlehre zusammenhängt, nach welcher die Ideen die Urbilder darstellen, denen die Dinge nachgebildet sind, so mag hier die Berufung auf Plato vielleicht darin ihre Erklärung finden.

Träger miteinander vereinigen, wäre nur dann unmöglich, wenn dieselben einen Raum einnähmen; wenn sie aber keinen Raum einnehmen, so ist es nicht unmöglich, dass sie sich miteinander in einem Träger vereinigen [1]). Da nun die in der Form der Intelligenz vereinigten Formen nicht getrennt, sondern in dem Wesen derselben geeint sind und die Substanz der Intelligenz eine einfache Substanz ist, so nehmen diese Formen keinen Raum ein; sie und der Raum, in welchem sie sind, nämlich die Substanz der Intelligenz, bilden vielmehr ein Ding [2]). Weil die Substanz der Intelligenz eine einfache Substanz ist und die von ihr getragenen Formen nicht getrennt, sondern im Wesen derselben geeint sind, darum ist die Substanz der Intelligenz im Stande, alle Dinge zu fassen und zu tragen, und wird sie von keinem Dinge eingeengt, denn sie trägt Alles durch die Einheit, die ihr Wesen ausmacht, in einheitlicher und wesenhafter Weise. Man muss überhaupt bei allen Substanzen genau darauf achten, dass man die Art, wie die eine Substanz die Formen trägt, mit der Art vergleiche, wie die andere sie trägt. Wenn wir z. B. die Existenz der Formen in der Intelligenz betrachten, so finden wir, dass sich dieselbe mit der Existenz der Formen in der Seele und mit der Existenz der neun Kategorieen in der körperlichen Substanz vergleichen lasse; darum hat man auch die Behauptung ausgesprochen, dass die Intelligenz der Ort für die intelligibelen und der Stoff der Ort für die natürlichen Formen sei [3]) und dass ferner, wie der Stoff eine die sinnlichen Formen aufnehmende Kraft, so die Seele eine die intelligibelen Formen aufnehmende Kraft sei [4]). Auch die Existenz aller Formen in der ersten Materie kann damit verglichen werden, denn wir finden, dass alle Formen in der ersten Materie existiren, und ebenso finden wir, dass die neun Kategorieen in der Substanz und die verschiedenen Dinge in der Seele existiren und dass die Seele sie alle trage. Dass die Dinge eines im anderen existiren, schliesst nämlich nicht aus, dass sie alle in der Materie existiren, denn wie der Körper und seine Accidentien ein Ding ausmachen, obgleich sie so sehr voneinander verschieden und getrennt sind, und nur die Seele es ist, welche die Theile, obgleich sie verbunden und geeint sind,

---

[1]) Vgl. die oben S. 213 Anmerk. 1 angeführte Stelle aus Plotin.

[2]) Vgl. oben S. 101.

[3]) Fol. 73a: propter hoc dictum est, quod intelligentia est locus formarum intelligibilium et yle est locus formarum naturalium. Bei Falaquera sind hier einige Worte ausgefallen.

[4]) Vgl. Plotin III, 9. 3: *τὴν ψυχὴν αὐτὴν δεῖ ὥσπερ ὄψιν εἶναι, ὁρατὸν δὲ αὐτῇ τὸν νοῦν εἶναι, ἀόριστον πρὶν ἰδεῖν, πεφυκυῖαν δὲ νοεῖν· ὕλην οὖν πρὸς νοῦν.* Ebenso bei den l. Brüdern vgl. Dieterici Weltseele S. 145; oben S. 80 Anmerk. 4.

voneinander trennt[1]), so sind auch alle Dinge miteinander verbunden und geeint, wenn sie auch in ihrem Wesen verschieden sind, und nur die Intelligenz ist es, die sie von einander trennt und eines vom anderen unterscheidet. Aus dieser Betrachtung ergiebt sich, dass das All sich zu der ersten Materie verhält, wie sich der Körper zur Seele verhält und wie sich die Formen zur Intelligenz verhalten[2]), denn wenn die Formen aller Dinge schon in der Intelligenz existiren, umwievielmehr erst müssen sie in der ersten Materie existiren. Wie man sich aber ihr Sein in der ersten Materie nach ihrem Sein in der Intelligenz vorzustellen hat, so muss man es auch in Betreff dessen thun, was noch über der Materie steht, nämlich in Betreff des Willens[3]).

Die universelle Form soll von der universellen Materie in derselben Weise getragen werden, wie die Intelligenz und die Seele ihre Formen tragen. Wenn sich dies aber wirklich so verhielte, dann müsste ja der universellen Materie auch ein Wissen zukommen, wie es der Intelligenz und der Seele zukommt, während wir doch von der Voraussetzung ausgegangen sind, dass alles Wissen aus der Form stamme? Darauf ist jedoch Folgendes zu erwiedern. Unter dem intelligibelen Wissen verstehen wir die Einigung der intelligibelen Form mit der Intelligenz und ebenso verhält es sich auch mit dem sinnlichen Wissen. Diese partikuläre Einigung ist jedoch nicht von derselben Art wie die Einigung der universellen Form mit der universellen Materie, sondern sie steht unter dieser; darum wird auch die Einigung der universellen Form mit der universellen Materie nicht Wissen genannt. Allein wenn dieselbe auch nicht Wissen genannt wird, so folgt daraus doch nicht, dass die Einigung der intelligibelen Formen mit der Intelligenz vorzüglicher sei als sie, denn es muss doch wohl umgekehrt der Begriff der ersten Einigung vorzüglicher als der der zweiten Einigung sein[4]). Um dies

---

[1]) Vgl. oben S. 85—86.

[2]) Vgl. oben S. 205.

[3]) V, § 21. Der Schlusssatz, der bei Falaquera ganz verstümmelt ist, lautet in der lat. Uebersetzung: Et sicut ex esse earum in intelligentia imaginatur esse earum in materia prima, similiter deinceps, quod supra hoc est.

[4]) V, § 22. Vgl. weiter V, § 51. Dasselbe, was hier von der Einigung der universellen Form mit der universellen Materie gesagt wird, gilt auch von der Existenz aller Dinge in Gott. Aus der Einigung der universellen Form mit der universellen Materie entsteht kein Wissen, aber Etwas, was nicht etwa minder werthvoll sondern besser und vorzüglicher als das Wissen ist. Das Wissen ist nur eine Art der Einigung, und zwar die Art, wie sie auf der Stufe der Intelligenz sich vollzieht. Von unserem Standpunkte aus mag es scheinen, als ob das Wissen das Höchste sei; in Wahrheit aber giebt es noch ein viel Höheres, das ist die Art, wie sich die universelle Form mit der universellen Materie, wie sich der Wille mit der Form

richtig zu verstehen, muss man nämlich bedenken, dass die Form die Materie umfasse, wie die Intelligenz die Seele, die Seele den Körper, der Wille die Form und jedes von diesen das andere umfasst. Gott aber umfasst den Willen, und was dieser an Materie und Form in sich hat, in einziger und unvergleichlicher Weise [1]).

Wir haben aber die Art, wie die Formen in der Seele und der Intelligenz subsistiren, auch mit der Art verglichen, wie die Formen im Stoffe subsistiren. Mit welchem Rechte konnte das geschehen, da doch von den in der körperlichen Substanz subsistirenden Formen die eine von der anderen getragen wird, wie z. B. die Qualität von der Quantität, während dies bei den intelligibelen Formen nicht stattfindet? Es ist jedoch zu bedenken, dass nur für die sinnliche Wahrnehmung die Qualität auf der Quantität ruht [2]), in Wahrheit aber existiren Qualität und Quantität zugleich, denn die Farbe und die Gestalt sind beide nothwendig, um den Körper zu vollenden, und ebenso existiren alle Gattungen oder Kategorieen in der Substanz zugleich. Nach dieser Analogie hat man sich auch die Existenz aller Formen in der ersten Materie vorzustellen, denn die Art, wie die erste Materie alle Formen trägt, ist mit der Art zu vergleichen, wie die Intelligenz und die Seele die intelligibelen Formen tragen und wie die Substanz die neun Kategorieen trägt, oder was noch deutlicher ist, wie die Quantität die Farbe und die Gestalt trägt [3]).

---

und wie sich Gott mit dem Willen eint. Ein Wissen im gewöhnlichen Sinne kann jedoch Gott sowenig beigelegt werden wie der Materie, denn das Wissen kommt zu Stande durch die Einigung der Form des intelligibelen Dinges mit der Form der Intelligenz oder des erkennenden Subjekts; davon kann aber selbstverständlich bei Gott nicht die Rede sein. Die Behauptung Joël's (S. 8), dass Gabirol kein Recht habe, vom Wissen Gottes zu sprechen, ist demnach in Gabirol's Theorie vom Wissen vollkommen begründet. Wenn dagegen Kaufmann (Gesch. der Attributenlehre S. 109 Anmerk. 19) sich zum Sachwalter Gabirol's aufwirft, indem er sich darauf beruft, dass Gabirol, da er ausdrücklich vom Wissen Gottes rede (vgl. oben S. 168), doch wohl geglaubt haben müsse, dazu ein Recht zu haben, so begeht er den Fehler, aus einem gelegentlich gebrauchten Ausdruck eine Lehre ableiten zu wollen, die dem ganzen System Gabirol's widerspricht. Bei keinem Schriftsteller ist in dieser Beziehung grössere Vorsicht geboten als bei Gabirol. Will man über irgendeinen Punkt seine wahre Ansicht erfahren, so muss man von den Stellen ausgehen, wo derselbe gewissermassen ex professo behandelt wird, und nicht von einer gelegentlichen Aeusserung, wo er es mit den Worten nicht immer so genau nimmt und sich besonders dem religiösen Sprachgebrauch gern anbequemt.

[1]) V, § 23. Vgl. oben S. 101. 168.

[2]) ut qualitas adjacet quantitati. Die Lesart bei Falaquera ist mindestens ungenau, denn die Qualität steht, wie an vielen Stellen ausdrücklich bemerkt wird, nicht über, sondern unter der Quantität. Vgl. oben S. 87; V, § 69.

[3]) V, § 24. Vgl. oben S. 86; weiter V, § 69.

In diesem Sinne kann man auch von der Intelligenz und der Seele sagen, dass sie gewissermassen der Stoff für die in ihnen subsistirenden Formen seien, was durchaus nicht im Widerspruch damit steht, dass wir die Intelligenz und die Seele selber als Formen bezeichnet haben. Das Untere nämlich muss immer der Stoff für das Obere sein, weil das Obere auf das Untere wirkt. Deshalb haben auch die Weisen behauptet, dass dem Begriff der wahren Form nur die erste Intelligenz entspreche, die von ihnen die wirkende Vernunft genannt wird [1]).

Wenn aber alle Formen in der ersten Materie zugleich existiren, woher kommt es dann, dass die einen von ihnen den Sinnen offenbarer als die anderen sind? Das kommt daher, weil die Form, jemehr sie herniedersteigt und sich verkörpert, dem Sinn desto offenbarer wird, wie das z. B. bei der Farbe der Fall ist, die unter allen Formen dem Sinn am Nächsten ist; die Gestalt aber ist schon verborgener als die Farbe, die Körperlichkeit noch verborgener als die Gestalt, die Substanz noch verborgener als die Körperlichkeit, die Natur noch verborgener als die Substanz, die Seele noch verborgener als die Natur und die Intelligenz endlich noch verborgener als die Seele [2]). Der Grund dafür aber ist der, dass die erste Form, welche mit der ersten Materie verbunden ist, geistig und einfach, die letzte Form dagegen körperlich und zusammengesetzt ist; zwischen diesen beiden Endpunkten aber giebt es Mittelstufen, welche die beiden Endpunkte miteinander verknüpfen und verbinden [3]). Je näher nun eine Form der ersten, geistigen Form ist, desto feiner und verborgener wird sie sein, und umgekehrt wieder, je näher eine Form der letzten, körperlichen Form ist, desto gröber und offenbarer wird sie sein [4]). Sind aber die unteren Formen als eine Verdichtung und Verkörperlichung der oberen Formen anzusehen, so müssen auch die oberen oder geistigen Formen in den unteren oder körperlichen Formen subsistiren und das Offenbare muss gleichsam ein Spiegel des Verborgenen sein. Ein Beweis dafür, dass die geistigen For-

---

[1]) V, § 25. Liber de anima cap. VI, fol. 10a: Oportet enim, ut inferius sit quam materia superioris et quod superius agit in inferius, et ideo sapientes noluerunt appellare aliquam substantiam formam simpliciter nisi intelligentiam primam, quae vocatur ab eis intelligentia agens. Damit ist die Lehre des Aristoteles gemeint, dass die Gottheit, welche ja mit der wirkenden Vernunft identisch ist, das τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον oder die absolute Form sei (Metaph. XII, 8. 1074, a. 36). Die Lehre, dass jede Substanz als Stoff für eine andere, unter ihr stehende Substanz zu betrachten sei, ist dagegen neuplatonisch (vgl. oben S. 80 Anmerk. 4). Ueber den Widerspruch in Betreff des Rangverhältnisses von Materie und Form vgl. oben S. 185 Anmerk. 2.

[2]) Vgl. oben S. 213 u. a. O.

[3]) Vgl. oben S. 116. 158 u. a. O.

[4]) V, § 26.

men in den körperlichen Formen verborgen sind, ist der, dass die Seele mit ihren Kräften im Körper verborgen ist und eine jede ihrer Kräfte sich mit derjenigen Form verbindet, die ihr an Feinheit entspricht, und dass die Seele die Form der Quantität und der Qualität von der Form der Substantialität trennt[1]) und dann wieder die Form der Substanzialität von der Form der Natur, die Form der Natur von der Form der Seele, die Form der Seele von der Form der Intelligenz und die Form der Intelligenz von der ersten Materie[2]). Wir müssen aber stets dessen eingedenk sein, dass, wer diese Substanzen genau zu unterscheiden versteht und es erkennt, wie eine derselben auf die andere wirkt, das höchste Ziel der Erkenntniss und der Freude erreicht habe[3]). Frägt man aber, wie man sich das Sein aller dieser Formen im Körper vorzustellen habe, so ist darauf Folgendes zu erwiedern. Wenn das Obere immer auf das Untere wirkt, so folgt daraus mit absoluter Nothwendigkeit, dass die geistige, erste Materie und die geistige, erste Form auf Alles wirken müssen, denn da die erste Materie Alles trägt, so muss sie auch auf Alles wirken und ebenso muss, wenn die erste Materie in Allem existirt, auch die mit der ersten Materie verbundene erste Form in Allem existiren. Die Deutlichkeit dieser Einwirkung ist jedoch in den einzelnen Dingen verschieden je nach dem Maasse ihrer Entfernung von ihrem ersten Ursprung. Die Wirkung, welche die erste Form, die, wie wir bereits früher bemerkt haben, mit der Form der Intelligenz identisch ist, auf das All ausübt, ist das Sein, weil diese Form es ist, die das Wesen eines jeden Dinges konstituirt. Es ist die Form der Intelligenz, welche alle Formen des gesammten Seins umschliesst, sie ist die feinste und höchste aller Formen und darum der Grund alles Seins, denn da sie das Wesen einer jeden Form konstituirt, so muss das Sein aller Formen, auch der Formen des Dichten und Unteren, aus dem Sein dieser Form stammen[4]). Wie die Form der Intelligenz,

---

[1]) Unrichtig bei Munk S. 107. Bei Falaquera ist S. 28a Z. 14 v. o. anstatt כי zu lesen: וכי.

[2]) Vgl. oben S. 194.

[3]) V, § 27. Vgl. oben S. 157. 169; Königskrone V, 45—46.

[4]) V, § 28. Fol. 73b: — D — Quae est actio primae formae in toto? — M — Actio primae formae in toto haec est scilicet: esse, quia haec forma constituens est essentiam omnis rei. — D — Jam praedixeramus, quod haec forma prima est forma intelligentiae, quomodo ergo erit inventa in toto et constituet essentiam totius? — M — Quae est forma intelligentiae? — D — Forma continens omnes formas esse totius. — M — Quae ex formis est subtilior et superior? — D — Forma intelligentiae. — M — Et esse spissi inferioris est ex esse subtiliori et superiori? — D — Hoc ita est. — M — Postquam forma intelligentiae est continens formam omnis, quod est, et est superior omni forma omnis, quod est, esse inferius a supe-

so müssen aber auch die Formen der anderen Substanzen eine Wirkung auf das All ausüben. Wenn es daher auch schwer ist, die Wirkungen, welche die geistigen Substanzen auf den Körper ausüben, im Einzelnen nachzuweisen, so muss eine solche Wirkung doch vorhanden sein, denn wenn schon die erste Form, welche das Wesen eines jeden Dinges konstituirt und Allem das Sein verleiht, eine Wirkung auch auf den Körper ausübt, umwievielmehr erst muss dies von Seiten der anderen Formen geschehen, die unter der Form der Intelligenz und demnach der Körperwelt näher stehen.

Hiermit ist auch die ergänzende Untersuchung über das Sein der universellen Form zu ihrem Abschluss gelangt. Es sei uns jedoch gestattet, hier in diesem letzten Theil der Untersuchung aus der bisher beobachteten Zurückhaltung herauszutreten und ab und zu selber das Wort zu ergreifen, um uns durch eine zusammenfassende Darstellung die Grundbegriffe der Gabirol'schen Philosophie zu besserem Verständniss zu bringen. Sogleich am Eingange der dem Wesen der Form gewidmeten Untersuchung wird der Form der Intelligenz, indem sie als die vollkommenste aller Formen und als die Trägerin der Gesammtheit aller Formen bezeichnet wird [1]), eine Stellung zugewiesen, die bis dahin der universellen Form war vorbehalten worden. Diese Auffassung wird auch im weiteren Verlaufe beharrlich festgehalten [2]), bis es Gabirol zuletzt geradezu ausspricht, dass die Form der Intelligenz als mit der universellen Form identisch zu betrachten sei [3]). So überraschend diese Wendung auf den ersten Blick erscheinen mag, so stellt sie sich doch bei eingehenderer Erwägung als eine Konsequenz dar, der Gabirol nach seiner Fassung der Begriffe von Materie und Form sich schlechterdings nicht entziehen konnte. Materie und Form werden einerseits als zwei ihrem Ursprunge nach durchaus gesonderte Principien dargestellt, die erst durch die auf sie wirkende Kraft des Willens miteinander in Verbindung treten und so den Schöpfungsprocess zur Vollziehung bringen.

---

riore (?), quid sequitur hoc? — D — Certe hoc sequitur, quod esse omnium formarum est ex esse formae intelligentiae. [— M —] Quomodo est [?]. [— D —] Quia forma intelligentiae est constituens essentiam omnis formae, sicut dixisti.

[1]) Vgl. oben S. 208 und S. 90 Anmerk. 2.

[2]) Wir verweisen noch auf folgende Stellen. Fol. 72b: Jam certum est mihi ex praemissis, quod forma intelligentiae est forma substantiarum et quod omnes formae subsistunt in ejus forma et quod intelligentia est universitas rerum. Fol. 74b: Si interrogas de forma prima substantiali conjuncta materiae primae, haec non est nisi una, sicut jam patuit tibi, cum loqueremur de forma intelligentiae. Fol. 78a: Quia voluntas est origo formae intelligentiae. Vgl. auch Munk S. 228; Seyerlen XVI, S. 262; S. 276–284.

[3]) Vgl. oben S. 219.

Andererseits aber liegt in dem Begriff der Materie und der Form doch auch schon der Begriff der wechselseitigen Beziehung zueinander. Die Materie ist Materie nur für die Form und die Form wieder ist Form nur für die Materie; sieht man von dieser Beziehung der einen zu der anderen ab, so ist man nicht einmal berechtigt, der Materie den Namen der Materie und der Form den Namen der Form beizulegen [1]). Fassen wir aber die Form im Besonderen in's Auge, so können wir drei Arten von Formen, oder besser noch drei Entwicklungsstadien der Form unterscheiden: 1) die Form, wie sie im Willen existirt, 2) die in Wirklichkeit mit der Materie verbundene Form und 3) die Form, die zwar als von der Materie losgelöst, aber doch der Möglichkeit nach mit ihr verbunden gedacht wird. Die im Willen existirende Form kann im eigentlichen Sinne gar nicht Form genannt werden, denn im Willen muss man sich die Form ohne jede Beziehung zu der Materie denken; sie ist daher gewissermassen nur die ideale Form oder die Idee, welche der Wille von der Form sich bildet. Erst durch die Verbindung mit der Materie wird die Idee der Form zur wirklichen Form realisirt, und diese erste wirkliche Form begründet in Verbindung mit der Materie das Wesen der Intelligenz, denn die Intelligenz ist das erste Produkt, das durch die Vereinigung der universellen Form mit der universellen Materie hervorgebracht wird. Wir können demnach die Form der Intelligenz als die zur Wirklichkeit gelangte universelle Form oder als die realisirte Idee der absoluten Form bezeichnen. Denken wir uns aber diese in Gemeinschaft mit der Materie das Wesen der Intelligenz konstituirende Form wieder losgelöst von der Materie, so ist dieselbe mit der Idee der absoluten Form oder mit der Form, wie sie im Willen existirt, nicht mehr identisch. Sie ist freilich auch etwas Ideelles, insofern wir sie uns losgelöst von der Materie denken, denn in Wirklichkeit wird die Form niemals anders als in Verbindung mit der Materie angetroffen [2]); allein wir denken sie uns in diesem Falle schon mit der Modifikation behaftet, die sie durch die Verbindung mit der Materie erfahren hat. Ist aber die universelle Form nichts Anderes als die im Willen existirende Idee der Form, die dann im Wesen der Intelligenz zur Realisirung gelangt, so ist man in der That berechtigt, die Form der Intelligenz als mit der universellen Form identisch zu betrachten.

Die Frage, ob es eine universelle Materie und eine universelle Form gebe, dürfen wir durch die vorangegangenen Erörterungen als erledigt betrachten. Wir wenden uns daher den drei anderen Fragen, den Fragen nach dem Quid, dem Quale und dem

---

[1]) Vgl. oben S. 198.
[2]) Vgl. oben S. 198 Anmerk. 6.

Quare der universellen Materie und der universellen Form zu[1]). Zuerst kommt die Frage nach dem Quid. Was ist die universelle Materie und die universelle Form, oder welches ist die Definition einer jeder derselben? Allein eine Definition der universellen Materie und der universellen Form ist nicht möglich, weil es über ihnen keinen Gattungsbegriff giebt, welcher für ihre Definition als Grundlage dienen könnte; dagegen ist eine Beschreibung von ihnen möglich auf Grund der ihnen nothwendig zukommenden Eigenschaften[2]). Die von ihren Eigenschaften hergenommene Beschreibung der universellen Materie ist die, dass sie eine Substanz ist, durch sich selbst existirend, Trägerin der Verschiedenheit und eins an Zahl[3]); ferner kann sie noch beschrieben werden als die Substanz, die alle Formen aufnimmt. Die Beschreibung der universellen Form aber ist die, dass sie eine Substanz ist, welche das Wesen aller Formen konstituirt; ferner kann sie noch beschrieben werden als das Wesen der vollkommensten Weisheit und als das reinste Licht[4]). Wenn wir die Form eine Substanz genannt haben, so ist jedoch damit nur die Form an sich gemeint, denn mit Bezug darauf, dass sie von der Materie getragen wird, könnte man die Form eher etwas Accidentielles als eine Substanz nennen. Aber freilich darf man die Form auch nicht als ein blosses Accidens ansehen, denn zum Wesen des Accidens gehört nicht nur, dass es von einem Anderen getragen, sondern auch, dass es durch die Loslösung von seinem Träger in seinem Sein aufgehoben wird; das aber trifft bei der Form nicht zu. Kann man demnach die Form auch nicht absolut als Substanz, so darf man sie doch immerhin als die substantielle Form bezeichnen[5]).

---

[1]) Fol. 73b: Jam patuit mihi ex praemissis esse materiae universalis et formae universalis, sed ostende mihi, quae est definitio uniuscujusque illarum. Diese Untersuchung war schon früher, bevor zur besonderen Erörterung über die Form geschritten wurde, angekündigt, aber durch jene Erörterung bis jetzt hinausgeschoben worden (Fol. 71a: Incipiamus ergo inquirere esse materiae universalis et formae universalis, scilicet quae sit, quale sit et quare sit, et ceterae quaestiones, quae conveniunt ei.) Dort waren auch die in den früheren Traktaten gegebenen Beweise für das Vorhandensein der universellen Materie und der universellen Form noch einmal kurz wiederholt worden. Ueber die vier Fragen vgl. oben S. 97 Anmerk. 2.

[2]) Vgl. oben S. 124; S. 151 und weiter V, § 60. Dass von den Principien eine Definition unmöglich sei, weil zu einer Definition Genus und Differenz gehörten, über den ersten Dingen aber ein Genus oder ein Höheres nicht vorhanden sei, und dass von ihnen nur eine Beschreibung möglich sei, ist die Lehre des Aristoteles (Topic. VI, 4; Metaph. VII, 4. Vgl. auch Munk S. 108 Anmerk. 2). Auch von der Seele sagt Abraham ibn Daud, dass sie, weil es bei ihr keinen Unterschied von Genus und Differenz gebe, nicht definirt sondern nur nach ihren Accidentien beschrieben werden könne (vgl. meine Schrift über A. b. D. S. 63).

[3]) Vgl. oben S. 73.

[4]) V, § 29.

[5]) Vgl. oben S. 147.

Wir kommen nun zu der Frage nach dem Quale. Welcher Art sind die universelle Materie und die universelle Form? Die Materie ist die Trägerin, die Form ist das Getragene; die Materie ist verborgen, die Form ist offenbar; die Materie wird durch die Form vollendet, die Form ist dasjenige, was das Wesen der Materie vollendet; die Materie ist das Bestimmte, die Form ist das Bestimmende; die Materie ist das Unterschiedene, die Form ist das Unterscheidende[1]). Frägt man aber, welche von beiden das Höhere sei, die Materie oder die Form, so lässt sich darauf folgende Antwort geben. Einerseits kann man die Materie als das Höhere bezeichnen, weil sie das Tragende ist und das Getragene des Tragenden zu seiner Existenz bedarf; andererseits wieder kann man die Form als das Höhere bezeichnen, weil sie das Wesen der Materie konstituirt, derselben das Sein verleiht und sich zu ihr verhält, wie sich die Seele zum Körper verhält[2]).

Die letzte Frage bezieht sich auf das Quare[3]). Weshalb oder warum die universelle Materie und die universelle Form sind, darauf kann man im Allgemeinen antworten, weil das durch ihr eigenes Wesen bedingt ist und weil hinter der Eins die Zwei kommen muss. Im Besonderen kann man als Grund für die Existenz der Form angeben: da das Nichtsein keine Form hat, so muss das Sein eine Form haben; da das Sein ferner in sich begrenzt sein muss, so muss es die Form sein, die seine Grenze bildet, denn die Form ist dasjenige, was ein Ding umfasst. Die Existenz der Materie wieder kann man in folgender Weise begründen: da die erste, wirkende Einheit keinen Stoff hat, so muss die ihr folgende Einheit aus einem Stoff bestehen, durch welchen sie die Veränderung in sich aufnimmt und zur Zweiheit wird, nämlich zu dem Stoff als Substrat und zu der in demselben subsistirenden Einheit; da ferner die erste wirkende Einheit sich selbst genügt, so muss die ihr folgende Einheit eines Trägers be-

---

[1]) Fol. 74a: Materia est sustentatrix et forma est sustentata, et etiam materia est occulta et forma est manifesta, et etiam materia perficitur ex forma et forma est perficiens materiae essentiam, et materia est designata et forma designans, et etiam materia est discreta et forma est discernens.

[2]) — D — Quae igitur est illarum dignior alia? — M — Sustinens. — D — Quare hoc, quia sustentatum est, quod attribuit sustinenti esse et quod perficit ejus essentiam? — M — Sustinens non est dignius sustentato, nisi quia sustentatum indiget eo ad existentiam sui. — . . . . — D — Si forma est dignior quam materia alio modo? — M — Certe forma dignior est quam materia secundum hoc, quod ipsa eam constituit et attribuit ei esse, et etiam quia forma est sicut anima, materia sicut corpus. Vgl. oben S. 185 Anmerk. 2.

[3]) Das Quare bedeutet ebensowohl den Entstehungsgrund oder die causa efficiens als die Zweckursache oder die causa finalis. Gabirol beschränkt sich hier allerdings auf eine Darlegung der ersteren (vgl. Seyerlen XVI, S. 285), hat aber den Ausdruck wohl nicht ohne Absicht so gewählt, dass unter demselben auch die Zweckursache verstanden werden könne.

dürfen; es muss mithin ein Stoff vorhanden sein, der sie trägt und durch welchen sie zur Zweiheit wird [1]). In gewissem Sinne freilich ist die Frage nach dem Quare bei der universellen Materie und der universellen Form überhaupt zurückzuweisen, denn es ist nicht ohne Grund behauptet worden, dass man bei den einfachen Substanzen nur fragen könne, ob sie sind, was sie sind und welcher Art sie sind, nicht aber warum sie sind [2]). Die einfachen Substanzen haben nämlich kein Warum ausserhalb ihres Wesens, denn ihr Warum und ihr Wesen sind, da sie einfache Substanzen und Einheiten sind, miteinander identisch [3]). Darum hat man auch von der ersten Materie und der ersten Form und überhaupt von allen einfachen Substanzen gesagt, dass sie keine Ursache ihres Seins haben als Gott, der sie geschaffen hat, weil nämlich die vierte Ursache oder das Warum ausserhalb des Wesens des Verursachten ist [4]) und es ausserhalb des Wesens der einfachen Substanzen Nichts als deren Schöpfer giebt, und darum hat man ferner gesagt, dass sie von ewiger Existenz seien, nämlich wegen der Ewigkeit ihres Schöpfers [5]). Wir können für diesen Theil der Untersuchung einen allgemeinen Grundsatz aufstellen, der uns als Richtschnur für das Weitere dienen kann; wir behaupten nämlich, dass das Sein von der obersten bis zur untersten Grenze in vier Stufen geordnet ist, in: 1) das Ob es ist, 2) das Was es ist, 3) das welcher Art es ist und 4) das Warum es ist. Das Höchste ist dasjenige, von dem nur gefragt werden kann, ob es ist, und nicht was, welcher Art und warum es ist, wie es bei dem wahrhaft Einen der Fall ist [6]). Unter diesem steht

---

[1]) — D — Quare fuerunt materia et forma? — M — Propter propriam essentiam et ejus proprietatem, et etiam, quia duo posita sunt sub uno, et quia non esse non habet formam, oportet, ut esse habeat formam, et etiam quia, postquam esse debuit esse finitum in se, oportet, ut finiatur per formam, quia forma est comprehendens rem; et postquam unitas prima agens est habens esse, oportet, ut unitas, quae hanc sequetur, constet ex yle, unde recepit mutationem et facta est duo, id est yle subjecta et unitas sustentata, et etiam postquam unitas prima est in se(cundo) sufficiens agens, oportet, ut unitas, quae sequetur eam, sit indigens sustinente, unde oportet, ut hic sit yle, quae eam sustineat, et per hoc fuerunt duo.

[2]) Vgl. oben S. 97.

[3]) Certe substantiae simplices non habent quaestionem: quare sunt extra suam essentiam, scilicet quod quare sint et quid sint unum sit, quia sunt substantiae simplices et unitates. Bei Falaquera ist zu lesen: ואין לעצמים הפשוטים למות חוץ לעצמם, שהלמות ועצמם היא דבר אחר.

[4]) In der lat. Uebersetzung: quia causa efficiens est extra essentiam causati. Munk's Einwendung gegen diese Bezeichnung der vierten Ursache (S. 110 Anmerk. 1) ist unbegründet (vgl. oben S. 223 Anmerk. 3).

[5]) Vgl. weiter V, § 34.

[6]) Vgl. oben S. 69; 124 ff.; V, § 55; Königskrone V. 34; Falaquera's More ha-More S. 29. Dass von Gott nur das ὅτι, das blosse Sein, und nicht

dasjenige, von dem auch gefragt wird, was es ist, aber nicht welcher Art und warum es ist, was bei der Intelligenz der Fall ist. Unter diesem wieder steht dasjenige, von dem gefragt wird, was und welcher Art es ist, nicht aber, warum es ist, was bei der Seele der Fall ist. Unter diesem endlich steht dasjenige, von dem gefragt wird, was, welcher Art und warum es ist, was bei der Natur der Fall ist und bei Allem, was von dieser erzeugt wird. Ein jedes von diesen aber nimmt die Stufe einer bestimmten Zahl ein: das Ob es ist steht auf der Stufe der Eins, weil es das blosse Sein ist; das Was es ist steht auf der Stufe der Zwei, weil es aus zwei Dingen, nämlich aus Genus und Differenz, besteht; das Welcher Art es ist steht auf der Stufe der Drei, weil es von dem Wesen des Was es ist getragen wird und sich auf dasselbe bezieht; das Warum es ist steht auf der Stufe der Vier, weil es sich auf das Welcher Art es ist, das Was es ist und das Ob es ist bezieht, die selber eine Dreiheit bilden [1]). Man kann das Sein aber nach einer noch allgemeineren Rangordnung eintheilen in Nothwendiges, Mögliches und Unmögliches. Das Nothwendige ist der eine Schöpfer, das Mögliche ist alles Seiende, das von diesem gewirkt wird, und das Unmögliche ist die Privation des Seins und dessen Aufhören. Das Nothwendige ist das, was immer ist und sich nicht verändert [2]); das Mögliche ist das Gegentheil davon und deshalb ist es das Gewirkte, das Verschiedene und Veränderliche, denn darin besteht die Natur des Möglichen an sich, und mit Bezug darauf hat man die erste Materie auch ganz zutreffend als Möglichkeit bezeichnet [3]). Daraus aber ergiebt sich uns auch, worin das Warum des Wesens von Materie und Form besteht. Da nämlich der eine, erste Schöpfer nothwendig ist, so ist er auch in sich selbst identisch und nur einer, das Gewirkte dagegen muss, weil es das Mögliche ist, in sich selbst nichtidentisch, sondern dieses und jenes sein; daraus aber folgt, dass es aus einem Tragenden und einem Getragenen bestehen müsse [4]). Die Zweiheit des Ge-

---

das τί oder das Was es ist, ausgesagt werden könne, lehrt auch Plotin (vgl. Zeller III, 2 S. 436 Anmerk. 1). Ueber gleichlautende Aussprüche bei arabischen und jüdischen Philosophen vgl. Munk S. 111 Anmerk. 1.

[1]) V, § 30. Vgl. oben S. 187 Anmerk. 1.

[2]) quia necessarium est, quod semper est et non mutatur. Vgl. Plotin II, 5. 3: *πάντα οὖν τὰ πρῶτα ἐνεργείᾳ· ἔχει γὰρ ὃ δεῖ ἔχειν καὶ παρ' αὑτῶν καὶ ἀεί.*

[3]) Vgl. weiter V, § 68. Dass die Materie das Princip der Möglichkeit sei, lehren auch Aristoteles und Plotin, letzterer in der Abhandlung *περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ* (II, 5), die mit den Worten schliesst: *δεῖ ἄρα δυνάμει, ὡς ἔοικεν, εἶναι (τὴν ὕλην) λέγειν μόνον, ἵνα ᾖ ὅ ἐστιν κ. τ. λ.*

[4]) V, § 31. — M — Bene dixisti, sed intellexisti ex hac dictione, quae sit causa finalis essentiae materiae et formae? — D — Quam magnum, quod intellexi per te ex hac dictione, scilicet quia postquam unus factor

wirkten muss nämlich aus folgenden Gründen sich aus einem Tragenden und einem Getragenen zusammensetzen. Es liegt in der Natur des höchsten Wesens, etwas Vollkommenes hervorzubringen; es ist aber eine grössere Vollkommenheit, ein Tragendes und ein Getragenes als entweder ein nur Tragendes oder ein nur Getragenes hervorzubringen. Da ferner der Schöpfer als die Einheit weder Tragendes noch Getragenes ist, so muss das Geschaffene als das Vielfache Tragendes und Getragenes sein, denn wäre es nur Tragendes oder nur Getragenes, so würde es gleichfalls eine Einheit und die Verschiedenheit von ihm ausgeschlossen sein. Da ferner der erste Schöpfer vollkommen und sich selbst genügend ist, so muss das Geschaffene und Gewirkte unvollkommen und bedürfend sein; das Tragende muss des Getragenen und das Getragene des Tragenden bedürfen und keines von beiden kann ohne das andere vollkommen sein [1]). Ferner muss durch das Schaffen ein gewirktes Sein entstehen, das dem wirkenden Sein entgegengesetzt ist. Da nun das wirkende Sein nicht endlich und nicht umgrenzt ist, so muss das gewirkte Sein endlich und umgrenzt sein und als solches muss es Etwas haben, was seine Grenze bildet; es muss demnach eine Materie geben, welche trägt, und eine Form, welche getragen wird. Endlich muss es auch deshalb ein Tragendes und ein Getragenes geben, weil in der Verschiedenheit zwischen der Materie und der Form ein Beweis für die Existenz des Willens liegt, denn die Weise des Willens ist es, ein Ding und dessen Gegensatz hervorzubringen [2]).

---

primus est necessarium, tunc ipse est ipse, unus tantum, et quia patiens est possibile, oportet, ut ipsum non sit ipsum, sed hoc et hoc, et ideo necesse est, ut sit sustinens et sustentatum. Vgl. More ha-More S. 63—64. Da auch hier nicht sowohl von der causa finalis als von der causa efficiens die Rede ist, habe ich es mit dem beide Begriffe ausdrückenden Warum wiedergegeben.

[1]) Vgl. oben S. 223 Anmerk. 2.

[2]) V, § 32. Vgl. oben S. 8 Anmerk. Was Gabirol mit dem letzten Theil dieser Ausführung sagen will, ist Folgendes. Sowie es im Begriff des Nothwendigexistirenden liegt, dass es nur eines sei, so liegt es im Begriff des Möglichen, dass es Vieles sei. Da nun nothwendig existirend einzig und allein der göttliche Schöpfer ist, so muss alles Geschaffene, weil es nur möglich ist, aus einer Vielheit bestehen; es muss die Zweiheit des Tragenden und des Getragenen, der Materie und der Form, in sich schliessen. Das Nothwendigexistirende ist sich selbst genügend, es bedarf keines Anderen zu seiner Existenz; darum ist es Eines. Das Mögliche aber bedarf, um wirklich zu werden, eines Anderen, durch das es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht wird; darum muss es mehr als eines sein. Materie und Form bedürfen daher eine der anderen, um von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht zu werden. Aber auch noch aus einem anderen Grunde muss alles geschaffene Sein aus einem Tragenden und einem Getragenen, aus Materie und Form, bestehen, nämlich deshalb, weil es die Weise des Willens ist, ein Ding und dessen Gegensatz hervorzubringen. Wie der menschliche Wille, so meint

Im Anschluss an die obige Ausführung wird dann in gewohnter Weise noch eine Reihe einzelner Fragen zur Erörterung gebracht. Zunächst könnte man die Frage aufwerfen, woher es komme, dass von den beiden das Sein der geschaffenen Dinge konstituirenden Principien das eine, nämlich die Materie, eine Einheit bilde, während das andere, die Form, aus einer Vielheit einzelner Formen bestehe. Allein wie bereits früher bei der Untersuchung über die Form der Intelligenz gezeigt worden ist, ist auch die erste substantielle Form, die sich mit der ersten Materie verbindet, eine Einheit, denn wenn sie auch alle Formen in sich trägt, so sind diese in ihr doch nicht verschieden, sie sind im Wesen der ersten substantiellen Form vielmehr durch eine geistige Einigung geeint. Die in den accidentiellen Formen hervortrende Verschiedenheit hat ihren Grund nicht im Wesen der Form selbst, sondern einerseits in der Entfernung von ihrem ersten Ursprung und andererseits in der Materie, von welcher sie getragen werden [1]).

Warum aber ist in den Dingen die Form sichtbar, die Materie dagegen verborgen? Der Grund dafür ist bei den intelligibelen Dingen der, weil es die Form der Intelligenz und die Formen der intelligibelen Dinge sind, die einander begegnen, denn die Formen stehen in der Materie einander gegenüber wie die Männer im Ringkampf [2]). Bei den sinnlichen Dingen aber ist der Grund der, weil die Formen körperlich sind, die Materie dagegen im Vergleich mit den von ihr getragenen Formen geistig ist [3]); ferner weil die Materie ausserhalb des Wesens der Seele und der Intelli-

---

Gabirol, die Kraft oder Fähigkeit ist, sich für die eine oder die andere von zwei einander entgegengesetzten Möglichkeiten zu entscheiden, das eine Ding oder dessen Gegensatz zu vollbringen, so gehört es auch zum Wesen des göttlichen Willens, in seinem Wirken nicht nach einer bestimmten Richtung hin necessitirt zu sein; er muss das Ding und dessen Gegensatz, die Materie und die Form, in's Dasein rufen können. So macht Gabirol hier den Versuch, gestützt auf die Namensgleichheit zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen, der Konsequenz des pantheistischen Weltsystems, der Lehre von der Naturnothwendigkeit des Werdeprocesses, gewissermassen zu entschlüpfen und das Entstehen der beiden konstitutiven Principien alles geschaffenen Seins, der Materie und der Form, als einen Akt freier Schöpferthätigkeit des göttlichen Willens hinzustellen (vgl. auch Königskrone V. 564—565).

[1]) Vgl. oben S. 195.

[2]) Fol. 74b: sicut viri ad gymnasium. In ähnlicher Weise erklärt auch Plotin, dass der Intellekt den an jedem Dinge vorhandenen Begriff wahrnehme, weil der Begriff Licht und der Intellekt selber Begriff ist; die Materie als der dunkle Untergrund werde dagegen nicht wahrgenommen. II, 4. 5: *τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα, ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος καὶ ὁ νοῦς λόγος, διὸ τὸν ἐφ' ἑκάστου λόγον ὁρῶν τὸ κάτω ὡς ὑπὸ τὸ φῶς σκοτεινὸν ἡγεῖται.* Vgl. oben S. 175. 206.

[3]) Plotin II, 4. 12: *εἰ δὲ ταῦτα ἔστι καίπερ ἀμυδρῶς ὂν ἕκαστον, πολλὺ μᾶλλον ἂν εἴη ἡ ὕλη, κἂν μὴ ἐναργὴς ὑπάρχῃ αἱρετὴ οὖσα οὐ ταῖς αἰσθήσεσιν οὔτε γὰρ ὄμμασιν ἄχρους γὰρ κ. τ. λ.*

genz ist, die Formen aber nicht[1]); ferner weil die Materie bekleidet, die Form aber das sie Bekleidende ist[2]); ferner weil die Materie dem Nichtsein, die Form aber dem Sein ähnlicher ist; ferner weil die Materie der Möglichkeit nach, die Form aber der Wirklichkeit nach existirt, denn die Materie erlangt die Vollkommenheit und das Sein nur durch die Form und darum bewegt sie sich auch zuerst zu dieser hin, um sie, d. h. die Vollkommenheit, in sich aufzunehmen[3]).

Warum ist die Materie gehalten, die Form aber haltend? Weil die Form eine Einheit ist, die von der ersten Einheit gewirkt ist, welche Alles hält und in welcher Alles existirt; ferner weil es der Einheit zukommt, das Ding zu einigen und zusammenzuhalten, dass es sich nicht vervielfältige und zerstreue, darum muss auch die Form die Materie halten. Die Natur der Materie ist es hingegen, sich zu vervielfältigen und zu theilen; darum muss sie durch die Einheit geeint und muss gehalten und zusammengefasst werden[4]).

Wie hat man sich das Sein der Materie an sich und der Form an sich vorzustellen? Die Form war im Wissen Gottes für sich, dann wurde sie mit der Materie verbunden; dies ging jedoch nicht in der Zeit vor sich. Ein Beweis dafür ist erstens der begriffliche Unterschied zwischen Materie und Form, zweitens ihre Trennung voneinander, wenn die Form sich differenzirt, und drittens ihre wirkliche Trennung voneinander, wenn die Formen von der Materie sich scheiden. Wenn aber die Verbindung der Form und der Materie sich nicht in der Zeit vollzogen hat, wie kann man da behaupten, die Form sei im Wissen Gottes für sich gewesen und sei erst dann mit der Materie verbunden worden, da doch die eine niemals auch nur einen Augenblick ohne die andere existirt hat? Allein wenn wir behaupten, die Form sei im Wissen Gottes für sich gewesen, so ist damit nur die begriffliche Verschiedenheit von Materie und Form gemeint, und wenn wir dann weiter behaupten, die Form sei mit der Materie

---

[1]) Et etiam quia materia est extra essentiam animae et intelligentiae et forma non ita.

[2]) Vgl. V, § 73.

[3]) V, § 32. Vgl. weiter V, § 37.

[4]) V, § 33. Vgl. More ha-More S. 50. Während Gabirol hier der Materie das Streben, sich zu vervielfältigen und zu theilen, zuschreibt und es als die Wirkung der Form bezeichnet, dass die Materie durch sie gehalten und zusammengefasst werde, hat er oben (S. 182) umgekehrt behauptet, das Streben der Dinge, sich zu vereinigen, sei daraus zu erklären, dass sie alle von einer Materie getragen und zusammengehalten würden. So sehen wir immer wieder auf's Neue, wie Gabirol dieselbe Bestimmung das eine Mal der Materie und das andere Mal der Form beilegt, was sich, wie wir schon wiederholentlich bemerkt haben, nur so erklären lässt, dass Materie und Form sich eben nach jeder Richtung hin wechselseitig bedingen.

verbunden worden, so ist damit nur das gemeint, dass sie, obgleich in ihrem Wesen verschieden, doch miteinander verbunden seien. Unter der Getrenntheit von Materie und Form ist also nur die Verschiedenheit ihres Wesens gemeint, während im Sein die Geeintheit stattfindet; die Getrenntheit ist demnach nicht zeitlich, sondern nur begrifflich zu denken[1]). Die Art, wie die Materie und die Form im Wissen Gottes für sich existiren, lässt sich mit der Art vergleichen, wie die geistige Form zuerst in der Seele ein begriffliches Sein hat und dann mit der Materie sich eint und zur Wirklichkeit kommt[2]), und ebenso mit der Art, wie diese Form zuerst in der Intelligenz existirt und dann auf die Seele übergeht und mit derselben sich eint, nur dass die im Wissen des ewigen Wesens existirende Form von der Möglichkeit zur Wirklichkeit nicht in der Zeit übergeht und darum keinen Augenblick ohne die Materie existirt, was bei der von der Seele ausgehenden Form nicht der Fall ist[3]). Die Verbindung der Materie und der Form aber lässt sich der Verbindung des Lichts mit der Luft, der Farbe mit dem Körper, der Seele mit dem Leibe, der Intelligenz mit der Seele, des Sinnes mit dem Sinnlichwahrnehmbaren und des Intellekts mit dem Intelligibelen vergleichen, und ebenso lässt sich das Hervorgehen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit mit der Art vergleichen, wie der Sinn das Sinnlichwahrnehmbare und wie der Intellekt das Intelligibele erfasst[4]). Darum hat man auch gesagt, Alles sei durch das Wissen Gottes entstanden und dadurch, dass Er die Dinge schaue und umfasse[5]).

---

[1]) Fol. 74b: — D — Postquam omnis compositi simplicia inveniuntur per se, fac me scire, quomodo est esse materiae et formae separatim. — M — Forma erat in scientia Dei excelsi et magni per se et postea composita est cum materia, sed hoc sine tempore. — D — Quae est probatio hujus? — M — Distinctio materiae et formae primum, deinde separatio earum secundo, quando diversificata est forma, deinde tertio, quando separantur formae a materia. — D — Si compositio materiae et formae fuit sine tempore, tunc non fuit altera sine altera ictu oculi, et cum ita sit, quomodo est verum, quod dicis, quod forma fuit in scientia Dei magni et excelsi et postea conjuncta fuit materia? — M — Oportet, ut hoc, quod dico, quod forma fuit in scientia Dei per se, intelligas scilicet propter diversitatem materiae et formae, et quia dico: postea composita est materiae, intelligas, quia composita sunt sibi, cum sint diversa in essentia; ergo erat verum, quod dicimus, hoc scilicet: differentia diversitatis in sua essentia et unitio in esse, non differentia temporalis sed intelligibilis.

[2]) Damit sind wohl die platonischen Ideen gemeint, als deren Abbilder durch die Verbindung der der Seele vorschwebenden Formen mit dem Stoffe die realen Dinge zu Stande kommen. Vgl. Plotin V, 8. 2; Theologie S. 49 u. a. O.; Dieterici Weltseele S. 14.

[3]) V, § 34.

[4]) Similiter etiam exemplificabitur ejus exitus de potentia in effectum per deprehensionem sensus ad sensatum et intellectus ad intellectum.

[5]) V, § 35. Vgl. oben S. 202; S. 205. In der lateinischen Ueber-

Sind Materie und Form begrenzt? Gewiss, sie müssen es sein, erstens wegen der begrifflichen Scheidung zwischen der Materie und der Form und zweitens deshalb, weil die Form durch die Materie getheilt und vervielfältigt wird, denn die Form würde von der Materie die Theilung und Veränderung nicht aufnehmen, wenn sie durch dieselbe nicht begrenzt wäre. Wie könnten Materie und Form auch unbegrenzt sein, da sie doch zwei Dinge sind, von denen das eine an dem anderen seine Grenze findet und durch dasselbe modificirt wird, denn die Materie wird ja durch die Form geformt und die Form wieder wird durch die Materie materialisirt. Allein wenn die Materie und die Form auch nach unten, d. i. nach der Richtung hin, wo sie miteinander

---

setzung lautet der Schlusssatz, den wir hier nach Falaquera's Auszug wiedergegeben haben, wie folgt: Et propter hoc dicitur, quod totum sit per scientiam Dei excelsi et per intuitum ejus, quod est, et praeceptum et similia. — Auch Plotin lehrt, dass der *νοῦς* ein Bild des ersten Erzeugers und ihm ähnlich sei, wie das Licht Aehnlichkeit mit der Sonne hat (V, 1. 7 Anf.); freilich aber entsteht der *νοῦς* nach Plotin nicht dadurch, dass Gott schaut, sondern vielmehr dadurch, dass das aus Gott Hervorgegangene auf Gott schaute (V, 2. 1; V, 3. 11 u. a. O.). — In den obigen Ausführungen über das Ansichsein der Materie und der Form scheint mir eine Bestätigung unserer Auffassung von dem Verhältniss der Form der Intelligenz zu der universellen Form zu liegen (vgl. S. 220). Materie und Form, so erklärt Gabirol hier ausdrücklich, sind in Wirklichkeit niemals voneinander getrennt; die Form an sich hat eine Existenz nur im Wissen Gottes. Das kann doch wohl nichts Anderes bedeuten, als dass die universelle Form, wie sie im Willen, resp. im Wissen Gottes existirt, nur eine Idee oder der Begriff sei, welche sich der Wille oder das Wissen Gottes von der in der Materie zu realisirenden Form, d. i. von der Form der Intelligenz, bilde. Die realisirte Form oder die Form der Intelligenz steht hinter der Idee der Form, wie sie im Wissen Gottes existirt, allerdings weit zurück; das liegt jedoch daran, dass die Idee der Form an der Materie ihre Schranke findet und sich nur insoweit realisiren kann, als es die Natur und das Wesen der Materie gestattet (vgl. oben S. 130. 198. 213 und weiter V, § 39). — Die Vereinigung der Form mit der Materie, so hat Gabirol hier ferner bemerkt, vollzieht sich nicht in der Zeit; die Scheidung und Trennung zwischen beiden hat man sich als eine nur begriffliche und nicht als eine zeitliche zu denken. In ähnlicher Weise ist an einer früheren Stelle (S. 131) von dem Wirken des Willens gesagt worden, dass dasselbe sich nicht in der Zeit und nicht durch eine Bewegung vollziehe, wie Gabirol auch der Ansicht zuzustimmen scheint, dass die geistigen Substanzen überhaupt von ewiger Dauer seien (vgl. oben S. 224). Damit braucht es nicht gerade im Widerspruch zu stehen, wenn andererseits die geistigen Substanzen und speciell die Intelligenz als begrenzt oder geschaffen bezeichnet werden (vgl. oben S. 166), denn dieselben können zwar geschaffen, aber nicht in der Zeit geschaffen, sie können zeitlos, wenn auch nicht ewig sein. Dieser Unterschied zwischen der sempiternitas (auch die lat. Uebersetz. des Fons vitae bedient sich an den bezüglichen Stellen gewöhnlich dieses Ausdrucks) und der aeternitas wird im Liber de anima mit Bezug auf die Seele ausführlich dargelegt. Von der intelligibelen Materie sagt auch Plotin (II, 4. 5): *γεννητὰ μὲν γὰρ τῷ ἀρχὴν ἔχειν, ἀγέννητα δὲ ὅτι μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει.*

sich verbinden, unzweifelhaft begrenzt sind, so glaubte man doch annehmen zu dürfen, dass die Form nach oben, d. h. von der Seite, von welcher sie zu der Materie herabkommt, oder von der Seite des Willens unbegrenzt sei. Diese Annahme ist auch insofern nicht ganz unbegründet, als es in der That schwer ist, die Form vom Willen zu scheiden, weil eine Scheidung immer nur durch die Materie bewirkt werden kann. Allein wenn man deshalb geglaubt hat, dass die Form, weil sie vom Willen nicht zu scheiden sei, gleich diesem unbegrenzt sein müsse, so kann dies nur von der Form an sich oder von der im Willen existirenden Form zugestanden werden; die geschaffene Form hingegen ist begrenzt, denn alles Schaffen hat einen Anfang und eine Grenze, und zwar fängt das Schaffen da an, wo die Bekleidung der Materie durch die Form anfängt. Die mit der Materie verbundene Form ist demnach begrenzt, denn sowie sie mit der Materie sich verbindet, wird sie durch dieselbe begrenzt[1]). Deshalb ist auch von der Substanz der Intelligenz gesagt worden, dass sie nach beiden Richtungen hin begrenzt sei, nämlich nach oben durch den Willen, welcher über ihr ist, und nach unten durch den Stoff, welcher ausserhalb ihres Wesens ist. Es steht dies auch durchaus nicht im Widerspruch mit unserer früheren Behauptung, dass die Substanz der Intelligenz und die anderen einfachen Substanzen nur nach obenhin begrenzt seien, weil sie geschaffen und aus Materie und Form zusammengesetzt sind und weil eine jede von ihnen von ihrer Ursache und alle insgesammt von der ersten Ursache begrenzt werden, dass sie dagegen nach untenhin unbegrenzt seien, weil sie nach dieser Richtung hin selber Ursachen sind[2]). Die einfachen Substanzen sind nämlich insofern nach obenhin begrenzt und nach untenhin unbegrenzt, als sie eine auf die andere folgen und geistig und einfach sind. Da jedoch der Stoff, weil er dicht und körperlich ist, ausserhalb des Wesens der Intelligenz ist, so kann man andererseits wieder behaupten, dass die Intelligenz und alle einfachen Substanzen

---

[1]) Fol. 75a: Sed putatur forma esse infinita ex ea parte, unde venit ad materiam desursum, scilicet ex parte voluntatis, sed ex parte inferiori finita est secundum praedicamenta, quae sunt terminus generationis. — D — Quomodo possibile est, ut forma sit ex parte finita, ex parte infinita? — M — Certe distinguere formam a voluntate difficile est, quia distinctio non est nisi propter materiam, et ideo putatur forma indistincta esse a voluntate, et voluntas non est finita, nisi secundum quod est creata, ideo oportet, ut forma sit finita ex hac parte, quia creatio terminum habet et principium, id est principium investiturae materiae per formam. — D — Manifesta hoc. — M — Dicitur forma esse finita, unde est creata, i. e. unde incepit ejus unitio cum materia, ergo forma adjuncta materiae finita est propter finitionem materiae, quando incepit unitio. Munk hat diese ganze Ausführung missverstanden (vgl. S. 217).

[2]) Vgl. oben S. 166.

auch von dieser Seite her begrenzt, d. h. dass sie von der dem Stoffe zukommenden Körperlichkeit geschieden seien, denn jede Scheidung bildet auch eine Grenze[1]). Sowenig wie die Form, kann auch die Materie unbegrenzt sein, denn die Form begrenzt die Materie und die Materie ist durch die Form begrenzt. Es giebt keinen Theil der Materie, der von der Form entblösst wäre; die Materie in ihrer Gesammtheit ist das Substrat der Form und die Form umfasst die gesammte Materie[2]). Die Materie kann nur durch die Form zum Sein gelangen, denn alles Sein stammt aus der Form; deshalb bewegt die Materie sich zu der Form hin, um dieselbe in sich aufzunehmen, damit sie aus dem Schmerze des Nichtseins zur Freude des Seins hervorgehe[3]). Allein wenn auch kein Theil der Materie ohne die Form sein kann, so ist es doch möglich, dass die Materie von bestimmten Formen entblösst sei, wie ja auch wirklich ein Theil der Materie von der geistigen Form entblösst ist, nicht von der das Wesen der ersten Materie konstituirenden ersten Form, sondern von der zweiten, welche das Wesen der einfachen Substanzen konstituirt; und ebenso giebt es auch einen Theil der körperlichen Materie, der sich gewisser Formen entkleidet und mit

---

[1]) V, § 36. Die Form an sich ist demnach unbegrenzt, weil sie mit dem Willen identisch ist; begrenzt wird sie erst dadurch, dass sie geschaffen, d. h. dass sie aus dem Willen entlassen und mit der Materie verbunden wird. Von der Form an sich kann man daher sagen, dass sie nach oben hin, d. h. im Willen, unbegrenzt und nach unten hin, d. h. durch die Vereinigung mit der Materie, begrenzt sei. Die bereits geschaffene Form ist aber auch nach obenhin begrenzt, denn nachdem sie sich vom Willen getrennt hat, bildet der Wille, weil er ihre Ursache ist, auch ihre Grenze. So kann man von der Substanz der Intelligenz, welche das erste Produkt der Vereinigung von Materie und Form ist, mit Recht sagen, dass sie nach oben wie nach unten hin begrenzt sei. Andererseits aber lässt sich auch behaupten, dass die Intelligenz und die einfachen Substanzen überhaupt nur nach obenhin begrenzt, nach untenhin dagegen unbegrenzt seien, weil sie nämlich einfach und geistig sind, eine wirkliche Grenze aber nur durch den Körper gebildet wird. Allein insofern die Materie sich zuletzt in den Stoff und die Körperlichkeit verdichtet, haben die einfachen Substanzen auch nach untenhin eine Grenze, weil der Stoff, als ausserhalb ihres Wesens liegend, ihrem Wirken eine Grenze setzt.

[2]) Vgl. oben S. 188.

[3]) Vgl. oben S. 228 und weiter V, § 46. Auch Plotin lehrt, dass man die Materie als das Nichtseiende betrachten könne, als ein blosses Schattenbild der Ausdehnung, ein Streben nach Dasein (III, 6. 7): *μὴ ὂν δ'ἂν εἰκότως λέγοιτο καὶ οὐχ ὥσπερ κίνησις μὴ ὂν ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλὰ ἀληθινῶς μὴ ὄν, εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις κ. τ. λ.* Auch das Bild von dem Schmerz, den die Materie oder die Seele um der Materie willen wegen des Nichtseins empfindet, lässt sich bei Plotin nachweisen (II, 4. 10 Schluss): *καὶ ἐπειδὴ οὐκ ἔμεινεν οὐδ' αὐτὴ ἡ ὕλη ἄμορφος, ἀλλ' ἐν τοῖς πράγμασίν ἐστι μεμορφωμένη, καὶ ἡ ψυχὴ εὐθέως ἐπέβαλε τὸ εἶδος τῶν πραγμάτων αὐτῇ ἀλγοῦσα τῷ ἀορίστῳ, οἷον φόβῳ τῶν ἔξω τῶν ὄντων εἶναι καὶ οὐκ ἀνεχομένη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπιπολὺ ἑστάνει.*

anderen bekleidet[1]). Betrachten wir nämlich die Materie, als hätte sie zwei Endpunkte, den einen aufsteigend bis zur Grenze der Schöpfung, d. i. bis zum Beginn der Vereinigung von Materie und Form, und den anderen herniedersteigend bis zur Grenze des Aufhörens, und stellen wir uns vor, dass dasjenige, was von ihr oberhalb der Himmelssphäre ist, eine geistige Form habe und dass dieses Geistige, je höher es hinaufsteigt, desto geeinter und einfacher sei, bis es zum Beginn der Schöpfung gelangt, und stellen wir uns vor, dass dasjenige, was von der Himmelssphäre nach unten herniedersteigt, eine körperliche Form habe, so werden wir uns überzeugen, dass sie, je tiefer sie herniedersteigt, desto körperlicher werde, bis der Körper zuletzt bei der Grenze des Aufhörens anlangt[2]). Wir sehen daraus, dass die Materie an sich eine Einheit sei und dass alle Verschiedenheit nur von der Form herrühre. Wenn aber die Materie das ganze Universum umfasst und Alles seine Existenz in ihr hat, so muss auch die körperliche Form in ihr zugleich mit der geistigen Form existiren. Das einfache Sein soll das zusammengesetzte Sein und die geistigen Sphären sollen die körperlichen Sphären umfassen; demnach müssen die Materie, die Intelligenz und die Seele die Himmelssphäre umfassen, wie diese ihrerseits wieder die Elemente umfasst. So ist es in der That. Wenn wir uns aber ernstlich bemühen, eine Vorstellung von der geistigen Substanz zu gewinnen, so werden wir erkennen, dass sich die körperliche Substanz zu ihr verhalte, wie sich der Vogel zur Luft verhält[3]). Um dies zu begreifen, müssen wir unsere Vernunft ganz von der körperlichen Substanz abwenden und uns mit aller Kraft in die geistige Substanz versenken[4]), bis wir beim Anfang der Schöpfung, d. i. beim Beginn der Vereinigung der Materie und der Form angelangt sind, und alsdann müssen wir unser Denken wieder nach unten richten; so wird uns die Wahrheit dieser Behauptung von der

---

[1]) V, § 37.

[2]) V, § 38. Vgl. oben S. 94. 195. 214; Königskrone V. 109—110.

[3]) Fol. 75 b: Si multum studeres imaginari substantiam spiritualem, et scires, quod substantia corporalis talem habet comparationem ad eam, qualis est comparatio avis ad aërem. Dass dies die richtige Lesart sei, ergiebt sich schon aus einer Vergleichung mit der Stelle im dritten Traktat, die hier überhaupt in ihren Grundzügen reproducirt wird (oben S. 165, III, § 37). Dort heisst es auch bei Falaquera: ותראה העולם הגשמי ישוט בהם כאלו הוא ספינה בים או עוף באויר. Munk hat hier den defekten hebr. Text nach dem corrumpirten Text der ihm vorliegenden lat. Uebersetzung ergänzt, ohne sich der Stelle im dritten Traktat zu entsinnen, die ihm das Richtige geboten hätte. Auch in Falaquera's More ha-More (S. 122) wird unsere Stelle angeführt; sie bedarf aber auch dort einer kleinen Emendation. Es ist dort zu lesen: כיחס (הגוף) אל [העוף] האויר.

[4]) Vgl. oben S. 164.

Kleinheit der körperlichen Substanz im Vergleich mit der Grösse der geistigen Substanz vollkommen einleuchtend erscheinen. Sind wir aber erst im Stande, einen Vergleich anzustellen zwischen der geschaffenen, geistigen Substanz, d. i. der mit der Form vereinigten geistigen Materie, und dem Quell, aus welchem sie entströmt ist, d. i. dem Willen, dann wird uns die körperliche Substanz noch viel kleiner erscheinen. Es lässt sich dies mit dem Himmel und der Erde vergleichen. Stellen wir uns nämlich vor, wir ständen an der äussersten Grenze des oberen Himmels und blickten auf die Erde hinunter, so würde uns die Erde in der Mitte des Himmels im Vergleich mit diesem wie ein Punkt ohne Ausdehnung vorkommen, obgleich sie doch so gross ist[1]). So ist es auch, wenn wir mit unserer Vernunft uns an die äusserste Grenze der geistigen Substanz versetzen, dann gewahren wir, dass die körperliche Substanz sich zur geistigen Substanz und beide sich zum Willen verhalten, wie die Erde sich zum Himmel verhält. Wir werden uns deshalb auch nicht davon beirren lassen, dass das Obere unter dem Unteren zu stehen scheint, denn das Oben und Unten existirt nur für uns und in Beziehung auf uns, im Sein oder der Substanz aber fallen sie gewissermassen in ein Atom zusammen[2]). Die geistige Substanz aber bildet eine kontinuirliche Einheit, ein Theil derselben umhüllt den anderen; sie existirt im Willen Gottes und in seiner Macht, die Alles umfasst[3]). Wir wollen dies des leichteren Verständnisses wegen noch einmal in folgender Weise kurz zusammenfassen. Versetzen wir uns in unserem Denken an die Grenze der Schöpfung, d. i. an den An-

---

[1]) Dass die Erde im Vergleich mit dem Himmel oder mit der Umgebungssphäre nur wie ein Punkt ohne Ausdehnung sei, ist eine bei jüdischen Schriftstellern häufig wiederkehrende Wendung (vgl. z. B. Salomon ben Aderet's Gutachtensammlung Nr. 94; Isaak Abravanel's מפעלות אלהים pag. 19a und dessen Kommentar zu Jes. 40, 18. 28; Falaquera's צרי היגון pag. 13a; Isaak ibn Latif's צורת העולם Cap. 1 und אגרת התשובה Frage XXXVI). In der „Königskrone" (V. 320—21) bedient Gabirol sich eines anderen Vergleichs: alles Geschaffene erscheine im Vergleich mit der neunten oder der Umgebungs-Sphäre wie ein Senfkorn im Weltmeere. Auch dieser Vergleich, für welchen, wegen seines „störenden Bildergemenges", Steinschneider (Kobak's Jeschurun VIII, S. 70) auffallender Weise den Schemtob Schaprut verantwortlich machen will, findet sich sehr häufig in der jüdischen Litteratur (vgl. z. B. Abraham ibn Daud's Emuna Rama S. 62; Maimonides More I, Cap. 56; Simon Duran's Magen Abot I, Cap. 3; Sepher Hajaschar (Ethik) Pf. 3; Isaak ibn Latif Frage XXXVI; Samuel Zarza's Mekor Chajim pag. 85b).

[2]) Dieser Satz fehlt in der lat. Uebersetzung. Munk's Emendation מרכז für עצם ist nicht nöthig. Im Sein oder der geistigen Substanz, von der unmittelbar darauf die Rede ist, das will Gabirol sagen, fällt alles Körperliche wegen seiner Kleinheit in ein Atom zusammen; darum giebt es dort kein Oben und Unten.

[3]) V, § 39.

fang der Vereinigung von Materie und Form, und stellen wir uns das Wesen vor, das weder Anfang noch Ende hat, d. i. das Wesen des Schöpfers, und stellen wir uns ferner vor, dass alles Seiende, das geistige wie das körperliche, in ihm existire, wie wir uns die Existenz irgendeines Begriffes in unserer Seele vorstellen, dann sehen wir, dass die Kraft des Schöpfers in allem Seienden ist und dass ferner die Kraft und das Wesen des oberen von den seienden Dingen in dem unteren sind bis zum untersten Ende, d. i. bis zur Grenze des Aufhörens[1]). Auf diese Weise werden wir es begreifen, wie sich die Materie und die Form vom Obersten bis zum Untersten in ununterbrochenem Zusammenhang hindurchziehen[2]). Die Materie besteht demnach im Wissen Gottes so, wie die Erde in der Mitte des Himmels besteht; die Form aber bestrahlt sie und versenkt sich in sie, wie das Licht der Sonne die Luft und die Erde bestrahlt und sich in sie versenkt. Diese Form aber wird deshalb Licht genannt, weil das Wort[3]), aus welchem die Form entströmt ist, Licht ist, nämlich intelligibeles, nicht sinnliches Licht[4]), und weil es ferner die Weise des Lichtes ist, die Form eines Dinges zu enthüllen und sichtbar zu machen, während dieselbe früher verborgen war; so ist es auch mit der Form, denn wenn sie mit der Materie sich verbindet, wird diese, die früher verborgen war, dadurch sichtbar und erlangt durch sie ihr Sein[5]).

Fassen wir hier auch das über die Materie Gesagte noch einmal kurz zusammen. Im Wissen Gottes sind Materie und Form zwei von einander durchaus getrennte Wesen; erst dann, wenn sie, aus dem Wissen oder dem Wesen Gottes entlassen, in den Werdeprocess eingehen, treten sie miteinander in Verbindung, indem sie sich wechselseitig umfassen und dadurch eine von der anderen begrenzt und beschränkt werden. Die universelle Materie wird von der universellen Form umfasst, und zwar in ihrem ganzen Umfange, so dass es keinen Theil der Materie giebt, der nicht mit der Form bekleidet wäre. Allein die Form nimmt, obschon sie an sich ein einheitliches Wesen ist, in den verschiedenen Theilen der Materie doch eine verschiedene Gestalt an. Durch die Materie ist die Form differenzirt worden; daher kommt es, dass die Formen uns in dem einen Bereich der Materie ganz

---

[1]) An einer früheren Stelle (S. 160) hat Gabirol allerdings behauptet, dass die geistigen Substanzen nur ihre Kräfte und nicht ihr Wesen auf das unter ihnen Stehende ausströmen liessen.

[2]) V, § 40.

[3]) Vgl. weiter V, § 56. 57. 71,

[4]) Vgl. oben S. 197.

[5]) V, § 41. Der Schlusssatz lautet in der lat. Uebersetzung: similiter forma, cum contingit materiae, apparet per eam post occultationem suam et habet per eam esse.

anders als in dem anderen erscheinen. Oberhalb der Himmelssphäre ist das Reich der Geistigkeit, denn hier ist die Materie mit geistigen Formen bekleidet; unterhalb der Himmelssphäre ist dagegen das Reich der Körperlichkeit, denn hier ist die Materie mit körperlichen Formen bekleidet. Je höher wir hinaufsteigen, desto mehr nimmt die Geistigkeit des Seins, und je tiefer wir hinuntersteigen, desto mehr nimmt die Körperlichkeit des Seins zu. Wie die Form durch die Materie differenzirt wird, so wird nämlich auch die Materie wieder durch die Form differenzirt. Die Materie an sich ist indifferent, sie ist in sich überall dieselbe; differenzirt wird sie erst durch die Form, indem sie mit derselben sich verbindet. Wenn daher die Materie oberhalb der Himmelssphäre oder in den geistigen Substanzen einen ganz anderen Charakter an sich trägt als unterhalb der Himmelssphäre oder in den körperlichen Dingen, so ist das der Wirkung der Form zuzuschreiben, denn je geistiger die sie bekleidende Form ist, desto geistiger ist auch die Materie; und umgekehrt wieder nimmt die Materie desto mehr den Charakter der Körperlichkeit an, jemehr die sie bekleidende Form sich verkörpert. Dadurch wird jedoch trotzdem keine wirkliche Trennung zwischen den verschiedenen Sphären des Seins herbeigeführt; die Trennung existirt nur für uns, in der Art, wie die Dinge uns erscheinen, nicht aber im Sein der Dinge selbst. In Wahrheit bildet vielmehr alles Seiende, vom Obersten bis zum Untersten, ein in sich zusammenhängendes, kontinuirliches Ganzes; eine Sphäre des Seins umhüllt und umschliesst die andere, so dass Körperliches und Geistiges nicht eines ausserhalb des anderen, sondern eines in dem anderen existiren. So hat Gabirol den Grundgedanken seines Systems, die Einheit der Materie in allen Sphären des Seins, in der That mit bewundernswerthem Scharfsinn durchgeführt.

Nehmen die Materie und die Form einen Ort oder Raum ein? Darauf ist Folgendes zu erwiedern. Man sagt allerdings, die Materie sei der Ort für die Form; damit ist aber nur gemeint, dass die Form von der Materie getragen werde. Man sagt auch, dass der Wille der Ort für beide zugleich sei[1]); das ist jedoch nur so zu verstehen, dass eine jede von ihnen des Willens bedürfe, um zum Sein zu gelangen und fortzubestehen. Der Ort im eigentlichen Sinne aber ist Etwas, dessen Begriff erst der untersten Grenze der Form zukommt[2]); es giebt eben, wie wir

---

[1]) Vgl. oben S. 123 Anmerk. 1.

[2]) V, § 42. Der Schlusssatz lautet in der lat. Uebersetzung: Sed locus serius est attributus in intellectu extremo inferiori formae. Die Bezeichnung der Materie als des Ortes für die Form geht auf Plato zurück; in welcher Weise dies zu verstehen sei, erklärt Plotin, wie folgt (III, 6. 13): *ἡ δὲ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη γενέσεως ἀπάσης· εἰ γὰρ ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη, ἡ δὲ γένεσις ἄλλο αὐτῆς, τὸ δὲ ἀλλοιούμενον ἐν τῇ γενέσει, πρὸ γενέσεως οὐσα εἴη ἂν καὶ πρὸ*

bereits früher dargelegt haben, zwei Arten des Ortes, einen körperlichen und einen geistigen Ort[1]). Aehnlich wie mit dem Orte verhält es sich aber auch mit der Zeit.

Welche von beiden ist als das wirkende Princip anzusehen? Wirkt die Materie auf die Form, oder wirkt die Form auf die Materie? Als das wirkende Princip ist die Form anzusehen, denn die Form ist es, welche die Materie vollendet und ihr die Existenz verleiht. Die Materie hingegen hat in sich selber keine wirkende Kraft; sie ist nur das Substrat, das dazu bestimmt ist, die Wirkung der Form in sich aufzunehmen.

Welche von beiden existirt früher, die Materie oder die Form? Die Materie kann weder vor der Form, noch die Form vor der Materie existiren. Wie könnte auch die eine früher als die andere existiren, da sie doch nicht einen Augenblick von einander getrennt, sondern immer miteinander verbunden sind?[2]) Die Materie hat ja auch an sich gar kein formales Sein, d. h. kein Sein der Wirklichkeit nach, da sie ihr Sein nur durch die Form hat; mithin muss ihr Sein aus dem Sein der Form stammen[3]).

Hat das Wesen der Materie und der Form immer existirt, oder hat dasselbe einmal zu existiren angefangen? Wie ein jedes Ding immer nur aus seinem Gegensatz entsteht, so kann auch das Sein nur aus der Privation oder dem Nichtsein entstehen, die Materie also aus der Nichtmaterie und die Form aus der Nichtform. Materie und Form können auch nicht gleich den Naturdingen gewissermassen durch Zeugung aus einem ihnen Aehnlichen entstanden sein, denn das würde zu einem regressus in infinitum führen[4]).

Was verbindet die Materie und die Form und was bewirkt und erhält ihre Einigung miteinander? Das ist der Wille, der über ihnen ist, denn die Einigung der Materie und der Form kommt nur zu Stande durch die Einwirkung der Einheit auf sie[5]),

---

ἀλλοιώσεως· ἥ τε ὑποδοχὴ καὶ ἔτι ἡ τιθήνη τηρεῖ ὅ ἐστι ἀπαθῆ οὐσαν καὶ τὸ ἐν ᾧ ἐγγινόμενον ἕκαστον φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἔξεισι καὶ χῶραν εἶναι καὶ ἕδραν καὶ τὸ λεγόμενον δὲ καὶ εὐθυνόμενον ὡς τόπον εἰδῶν λέγοντος οὐ πάθος λέγει περὶ ἐκεῖνο, ἀλλὰ τρόπον ἕτερον ζητεῖ κ. τ. λ. Vgl. auch I, 8. 14: *ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὖσιν ὕλη, ἔστι δὲ καὶ ψυχὴ, καὶ οἷον τόπος εἷς τις.*

[1]) Vgl. oben S. 100; S. 215 ff.

[2]) Vgl. oben S. 229.

[3]) V, § 43. Vgl. oben S. 183 ff. 205 u. a. O.

[4]) Fol. 74a: et etiam, quia si materia et forma fuerint secundum generationem et omne naturale fit ex suo simili, tunc esset hoc in infinitum. Vgl. 75a: — D — Jam dixisti, quod materia et forma finitae sunt, sed fortasse unaquaeque materia habet materiam et unaquaeque forma habet formam usque in infinitum? — M — Si hoc ita esset, non terminaretur in extremo inferiori (vgl. meine Schrift über Saadia S. 40 Anmerk. 3).

[5]) Hoc est voluntas, quae est superior illis, quia unitio materiae et

und da es zwischen der Eins und der Zwei kein Mittleres giebt, so kann es auch zwischen der Einheit und der Materie und Form kein Mittleres geben[1]). Dass es die Einheit ist, welche Materie und Form geordnet hat, das beweist einerseits die Stärke, Festigkeit und Dauer der Einigung an der Grenze der Schöpfung, d. i. am Anfang der Einigung, und zwar in Folge ihrer Nähe zum Quell der Einheit, und andererseits ihre Vervielfältigung, ihre Getheiltheit und Trennung, ihre geringe Beständigkeit und Dauer an der Grenze des Aufhörens, d. i. beim Ende der Substanzen, und zwar wegen ihrer Entfernung vom Quell der Einheit. Darin liegt ein Beweis, dass es die Einheit ist, die Alles hält und Alles trägt[2]). Dass aber die Kraft der Einheit in Betreff ihrer Stärke und Schwäche sich differenzirt, dass sie das Seiende zuerst in vollkommenster Weise eint und zusammenhält, während zuletzt das Entgegengesetzte stattfindet, das liegt, wie wir schon öfter bemerkt haben, an der Verschiedenheit der Materie. Wie kommt es aber, dass Materie und Form, wenn sie so verschieden sind, sich dennoch miteinander verbinden, da ein jedes Ding sich doch immer nur mit demjenigen Dinge verbindet, das ihm ähnlich und mit ihm übereinstimmend ist? Nun, gerade das ist es ja, worin sich uns die Allmacht Gottes offenbart. Man darf sich die Materie auch nicht so ganz ruhend denken; es wohnt derselben vielmehr eine Bewegung inne, und zwar ist diese Bewegung darauf gerichtet, die Form in sich aufzunehmen[3]). Diese Bewegung der Materie, um die Form in sich aufzunehmen, und die Verbindung, welche die Form mit ihr eingeht, kann man mit der Bewegung vergleichen, durch welche die einer Erkenntniss entbehrende Seele danach trachtet, diese Erkenntniss zu erlangen und sie in sich aufzunehmen. Wenn die Form dieser Erkenntniss zur Seele gelangt ist und in derselben ihre Existenz gewonnen hat, so ist die Seele durch sie eine wissende Seele oder die Trägerin der Form dieser Erkenntniss geworden; so ist auch die Materie, wenn die Form zu ihr gelangt ist, durch diese eine geformte Materie oder

---

formae non est nisi ex impressione unitatis in illis. Auch nach Plotin haben alle Dinge, insofern sie etwas Einiges und Seiendes sind, an dem Ersten Theil; die Form ist ein Abbild des Seienden (vgl. I, 7. 2).

[1]) Vgl. oben S. 176.

[2]) V, § 44.

[3]) — D — Quomodo potest esse, quod virtus unitatis diversificetur in fortitudine et debilitate, cum primo fuerit unitas id, quod est unitione, quae major esse non potest, et retentrix ejus retentione omnimoda et ad ultimum e converso? — M — Hoc est propter diversitatem materiae, sicut jam saepe dixi. — D — Postquam omnis res non unitur nisi cum suo simili et convenienti, quomodo est possibile uniri materiam et formam, cum non sit similitudo inter illas? — M — Hoc est, quod magis significat potentiam potentis. — D — Materia est quieta aut mobilis? — M — Mobilis est ad recipiendum formam.

die Trägerin der Form geworden [1]). Die Ursache aber, welche die Materie dazu treibt, sich zur Form hinzubewegen, um diese in sich aufzunehmen, ist die Sehnsucht der Materie, durch die Aufnahme der Form das Gute und die Freude zu erlangen [2]). Dasselbe gilt aber auch von der Bewegung aller anderen Substanzen, denn die Bewegung aller Substanzen ist auf das Eine gerichtet und erfolgt um des Einen willen. Alles Seiende nämlich strebt nach der Bewegung, um durch dieselbe Etwas von der Vollkommenheit des ersten Seienden zu erreichen, nur dass die Bewegungen der Dinge verschieden sind gemäss der Verschiedenheit ihrer Stufe in Betreff der Nähe und der Entfernung [3]), denn je näher eine Substanz dem ersten Seienden ist, desto leichter ist es für sie, die Vollkommenheit zu erreichen, und je entfernter sie von ihm ist, desto weniger wird sie dieselbe auf andere Weise als durch eine sehr schwerfällige Bewegung oder nur durch viele Bewegungen und in vielen Zeiträumen erreichen können; nimmt die Entfernung aber noch mehr zu, so hört die Bewegung zuletzt gänzlich auf [4]). Ein Beispiel dafür ist der Himmel und die Erde [5]). Dass die Bewegung eines jeden sich bewegenden Dinges in der That auf das Eine gerichtet ist und nur um des Einen willen erfolgt, das geht daraus hervor, dass jedes sich Bewegende sich nur zu dem Zwecke bewegt, um die Form in sich aufzunehmen, denn da die Form ein Abbild des Einen ist [6]) und das Eine mit dem Guten identisch ist, so erfolgt jede Bewegung nur um des Guten willen, das mit dem Einen identisch ist. Ein anderer Beweis dafür liegt darin, dass es kein Ding giebt, das sich danach sehnt, Vieles zu sein, alle aber sehnen sich danach Eines zu sein; mithin sehnen sich alle nach der Einheit [7]). Die Bewegung der Materie und der anderen Substanzen kann aber mit Recht als aus Sehnsucht und Liebe entspringend bezeichnet werden, denn da der Begriff der Sehnsucht und der Liebe in dem Streben besteht, sich mit dem geliebten Gegenstande zu verbinden und sich mit ihm zu vereinigen, und die Materie danach strebt, sich mit der Form zu verbinden, so folgt daraus, dass ihre Bewegung aus Liebe und Sehnsucht nach der Form geschieht. Das Gleiche aber gilt von jedem Dinge, das sich bewegt, um die Form zu erlangen [8]).

---

[1]) V, § 45.
[2]) Vgl. oben S. 228. 232.
[3]) Vgl. weiter V, § 58.
[4]) Vgl. weiter V, § 52.
[5]) V, § 46.
[6]) Vgl. oben S. 238.
[7]) V, § 47. Vgl. Falaquera's More ha-More S. 81.
[8]) V, § 48. Diese Anschauung, dass jede Bewegung, wie z. B. die Bewegung der Himmelssphären, aus der Sehnsucht aller Dinge nach der Güte und Vollkommenheit Gottes oder des ersten Bewegenden zu erklären sei (vgl. auch oben S. 126 Anmerk. 4), geht allerdings, wie Munk (S. 123 Anmerk. 2)

Allein wenn die Bewegung der Materie, die Form in sich aufzunehmen, nur aus Sehnsucht nach dem ersten Seienden geschieht, dann müsste zwischen diesen beiden doch eine Aehnlichkeit bestehen, da Sehnsucht und Verbindung nur zwischen ähnlichen Dingen stattfindet? Darauf ist jedoch Folgendes zu erwiedern. Zwischen der Materie und dem ersten Seienden besteht keine Aehnlichkeit als nur insofern, dass die Materie nach dem Lichte und dem Glanze strebt, die in dem Wesen des Willens vorhanden sind, und sie dadurch angetrieben wird, sich zu ihm hinzubewegen und sich nach ihm zu sehnen. Sie bewegt sich aber zu ihm hin nicht, um das Wesen des Willens zu erlangen, sondern nur, um die Form zu erlangen, die vom Willen geschaffen wird [1]). Welche Aehnlichkeit aber kann zwischen der Materie und der Form bestehen, die doch zwei in ihrem Wesen von einander verschiedene Substanzen sind, da die eine von ihnen das Tragende und die andere das Getragene ist? Auch zwischen der Materie und der Form besteht keine Aehnlichkeit. Da jedoch die Materie ihrem Wesen nach zur Aufnahme der Form fähig ist und die Form sich in starkem und nothwendigem Ergusse auf die Materie ergiesst, so muss die Materie sich bewegen, die Form in sich aufzunehmen, und die Form wieder muss mit der Materie sich vereinigen.

---

bemerkt, auf Aristoteles als auf ihre erste Quelle zurück (vgl. Metaph. XII, 7). In der Fassung, wie sie uns hier bei Gabirol begegnet, lässt sie sich jedoch erst bei Plotin nachweisen. Die Bezeichnung Gottes als das Eine und Gute ist, von Plato eingeführt (vgl. Zeller II, 1 S. 450 ff.), bei Plotin zu einem stehenden Ausdruck geworden; soweit für Gott eine positive Bezeichnung überhaupt möglich ist, wird er das Eine und das Gute genannt (vgl. Zeller III, 2 S. 437). Alle Dinge aber streben nach dem Einen, um an dem Guten theilzunehmen (Plot. I, 7. 1); Alles strebt nach dem Guten als seinem Princip (I, 8. 2); mit der Aufhebung des Guten würde auch jedes Ziel des Strebens geleugnet werden (I, 8. 15 vgl. auch V, 1. 6). Besonders beachtenswerth ist folgende Stelle, in welcher die Hauptmomente der Gabirol'schen Lehre über Materie und Form sich wiederfinden (I, 8. 14): *ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὖσιν ὕλη· ἔστι δὲ καὶ ψυχή, καὶ οἷον τόπος εἴς τις. οὐ γὰρ χωρὶς μὲν ὁ τόπος τῆ ὕλῃ, χωρὶς αὖ ὁ τῆς ψυχῆς — οἷον ὁ μὲν ἐν γῇ τῇ ὕλῃ, ὁ δὲ ἐν ἀέρι τῇ ψυχῇ — ἀλλ' ὁ τόπος τῇ ψυχῇ χωρὶς τῷ μὴ ἐν ὕλῃ· τοῦτο δὲ τῷ μὴ ἐνωθῆναι τῇ ὕλῃ· τοῦτο δὲ τῷ μὴ ἓν τι ἐξ αὐτῆς καὶ ὕλης γενέσθαι· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ χωρὶς εἶναι . . . . . ὕλη δὲ παροῦσα προσαιτεῖ καὶ οἷον ἐνοχλεῖ καὶ εἰς τὸ εἴσω παρελθεῖν θέλει.* Auch das Liber de causis führt in der Leidener Handschrift des arabischen Textes den Titel: das Buch der Auseinandersetzung des Aristoteles über das reine Gute, was wieder an den § 8 der *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus erinnert, wo *περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ὃ καὶ ταγαθὸν καλεῖται* gehandelt wird. Die Lehre von der Liebe findet sich auch bei den l. Brüdern (vgl. Dieterici Weltseele S. 72. 84). In einem uns nicht erhaltenen Gedichte Gabirol's hiess es: ודוא נכסף לשומו יש כמו יש כמו חושק אשר נכסף לדודו „Und sein Wesen jenem gleichzumachen strebt er, wie nach dem Freund der Sehnsuchtsvolle schmachtet" (vgl. meine Schrift über Abraham ibn Daud S. 154).

[1]) V, § 49.

Dass sie, obgleich in ihrem Wesen verschieden, sich dennoch miteinander verbinden, ist eben ein Beweis dafür, dass sie dem Willen unterworfen und ihm unterthänig sind [1]). Wenn aber die Materie in dem Streben, das Gute oder die Einheit zu erlangen, sich zur Form hinbewegt, um dieselbe in sich aufzunehmen, dann müsste ja die Materie an sich dasjenige, was sie erstrebt, auch erkennen, während wir früher behauptet haben, dass die Materie erst durch die Form zur Erkenntniss gelange? [2]). Allein da die Materie der Einheit am Nächsten ist und sich die Einheit auf sie ergiesst, so muss sie von dieser die Kraft erlangen, sie zu erfassen, und deshalb bewegt sie sich zu ihr hin, um die Vollkommenheit von ihr aufzunehmen; wenn sie aber die Form aufgenommen hat, dann wird sie durch diese wissend und vollkommen, und es bleibt für sie Nichts mehr übrig, was sie noch aufzunehmen hätte. Es verhält sich damit wie mit der Luft, welcher beim Aufgang der Morgenröthe nur ein Wenig vom Lichte sich beimischt; je höher aber die Sonne über ihr aufsteigt, desto mehr wird die Luft vom Licht und Glanz der Sonne erfüllt, bis sie dessen so voll geworden, dass Nichts mehr übrig bleibt, was sie von der Sonne noch aufzunehmen hätte. So muss auch auf die erste Materie, weil sie der Einheit am Nächsten ist, Etwas von dem Licht und der Kraft derselben sich ergiessen; das aber ist dann die Ursache, dass sie sich nach ihr sehnt und sich zu ihr hinbewegt [3]). Demnach wird auf den Einwand, dass zwischen der Materie und den übrigen Substanzen einerseits und dem ersten Schöpfer andererseits eine Aehnlichkeit bestehen müsste, wenn die Annahme, dass die Bewegung dieser Substanzen aus Sehnsucht und Verlangen stattfinde, gerechtfertigt wäre [4]), zu erwiedern sein, dass die Materie deshalb, weil sie der Einheit am Nächsten ist, dazu angetrieben wird, sich Etwas von dem Licht und der Kraft derselben anzueignen, und dass dadurch in ihr die Sehnsucht entsteht, sich zu

---

[1]) V, § 50.

[2]) Vgl. oben S. 216.

[3]) Auch Plotin wirft die Frage auf, wie die Materie zur Vereinigung mit der Idee oder der Form gelange, und spricht in diesem Zusammenhange von einem Erleuchtetsein der Materie durch die Ideen; es wäre dies schwer zu begreifen, wenn die Materie und die Ideen fernab von einander lägen, das sei aber nicht der Fall. VI, 5. 8: *δεῖ δὲ νῦν ἀκριβέστερον λέγοντας μὴ οὕτω τίθεσθαι ὡς χωρὶς τόπῳ τοῦ εἴδους εἶθ' ὥσπερ ἐν ὕδατι ἐνορᾶσθαι τῇ ὕλῃ τὴν ἰδέαν, ἀλλὰ τὴν ὕλην πανταχόθεν οἷον ἐφαπτομένην καὶ αὐ οὐκ ἐφαπτομένην τῆς ἰδέας κατὰ πᾶν ἑαυτῆς ἴσχειν παρὰ τοῦ εἴδους τῷ πλησιασμῷ ὅσον δύναται λαβεῖν οὐδενὸς μεταξὺ ὄντος κ. τ. λ.*

[4]) Munk hat die Stelle missverstanden. Die Emendation בשיונה für כשיונה (S. 31 b Z. 4 v. u.) ist unstatthaft. Die Stelle hat auch bei Falaquera einen ganz klaren Sinn; nur dürfen die Worte: כשיונה כי תנועה אלו היצמים תנועת השתוקק והתאוות nicht als Anfang der Antwort sondern als Schluss der Frage verstanden werden.

jener hinzubewegen, um von ihr die Vollkommenheit zu erlangen und aus dem Nichtsein zum Sein hervorzugehen. Dann aber, wenn der Wille die universelle Form in Wirklichkeit auf sie ergossen und sie mit derselben sich verbunden hat, ist ihre Natur vollkommen und sie ist zur Intelligenz geworden [1]). Dieses Streben und diese Bewegung zum ersten Schöpfer hin sind über das ganze Universum ausgebreitet, nur dass sie gemäss der Verschiedenheit in Betreff der Nähe und der Entfernung in den einzelnen Dingen verschieden sind. So sehnt sich der partikuläre Stoff nach der partikulären Form, wie dies z. B. bei den Stoffen der Pflanzen und der Thiere der Fall ist, die sich bei der Zeugung bewegen, um die Form der Pflanzen und der Thiere in sich aufzunehmen [2]); sie erleiden eine Einwirkung von der partikulären Form und die partikuläre Form wirkt auf sie. Ebenso sehnt die sensibele Seele sich nach der ihr entsprechenden, nämlich der sensibelen Form, und die rationelle Seele nach der intelligibelen Form. Die partikuläre Seele nämlich, d. i. diejenige, die der erste Intellekt genannt wird, ist zuerst wie ein Stoff, welcher die Form aufnimmt; nachdem sie aber von der universellen Intelligenz, welche der dritte Intellekt ist, die Form in sich aufgenommen hat, gelangt sie zur Wirklichkeit und wird der zweite Intellekt genannt [3]). Da aber den partikulären Seelen eine solche Sehnsucht innewohnt, so muss eine solche auch in den universellen Seelen vorhanden sein, d. h. die universelle Seele muss eine Sehnsucht nach den universellen Dingen haben. Dasselbe gilt auch von der natürlichen Materie, d. i. von der Substanz, welche die Kategorieen trägt, denn diese Materie bewegt sich gleichfalls, zuerst um die

---

[1]) V, § 51.

[2]) Fol. 76b: yle particularis desiderat formam particularem sicut yle herbarum et animalium, quae moventur in generando ad recipiendum formam herbarum et animalium etc. Die von Munk (S. 530) erhobenen Bedenken fallen weg, wenn das zweite yle als Plural genommen wird, was in Betreff der Schreibung wohl erst keiner weiteren Rechtfertigung bedarf.

[3]) Munk will diese drei Arten des Intellekts auf die Lehre der arabischen Aristoteliker zurückführen, die einen intellectus materialis, einen intellectus in actu und einen intellectus acquisitus unterscheiden (Mélanges S. 127 Anmerk. 2; vgl. oben S. 37 Anmerk.). Man kann aber auch hier bei Plotin stehen bleiben, denn auch dieser unterscheidet drei Arten des Intellekts (V, 1. 10). Wie man im Universum, so führt er aus, drei Wesen unterscheidet, das Erste, den Nus and die Weltseele, so muss man auch eine Dreitheilung in der menschlichen Seele annehmen: *φύσεως ἄλλης (ἡ ψυχή) ὁποῖα πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις, τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα, νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος* (in actu), *ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων* (in potentia sive materialis). An einer anderen Stelle (V, 9. 3) lehrt Plotin, wie alles Seiende, so sei auch die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt, der Nus aber verhalte sich zur (rationellen) Seele wie die Form zum Stoff; und dann wieder (I, 1. 8), dass die Ideen im Nus zur Einheit zusammengefasst, in der Seele aber entwickelt und gesondert seien.

Form der ersten Qualitäten in sich aufzunehmen[1]), dann um die Mineralform, dann um die vegetabilische Form, dann um die sensibele Form, dann um die rationelle Form und dann, um die intelligibele Form in sich aufzunehmen, bis sie zuletzt mit der Form der universellen Intelligenz sich verbindet. In derselben Weise muss man sich die Bewegung aller universellen Dinge vorstellen und demgemäss muss auch die erste Materie sich danach sehnen, die erste Form in sich aufzunehmen, um dadurch das Gute, d. i. das Sein, zu erlangen. Dasselbe gilt überhaupt von Allem, was aus Materie und Form besteht, denn das Unvollkommene unter diesen Dingen bewegt sich, um die Form des Vollkommenen in sich aufzunehmen[2]). Jemehr das Sein aber hinaufsteigt, desto mehr nimmt die Vielfachheit der Bewegung und der Sehnsucht ab wegen der Nähe zur Vollkommenheit[3]), und darum wird auch das Wirken des Seins, je mehr dasselbe hinaufsteigt und sich dem Quell der Einheit nähert, desto einheitlicher, beständiger und zeitloser, denn je einheitlicher ein Ding in seinem Wesen ist, desto einheitlicher wird dadurch auch sein Wirken, und wenn sein Wirken einheitlich ist, dann wirkt es viele Dinge in einer Zeit[4]). Wenn es aber das Streben nach Einigung ist, was an der oberen Grenze des Seins die Vereinigung von Materie und Form bewirkt, was ist der Grund dafür, dass sich an der unteren Grenze des Seins die Trennung ausbreitet? Das liegt daran, dass die Materie, wie wir schon so oft bemerkt haben, jemehr sie herniedersteigt und sich verdichtet, desto vielfältiger, getheilter und getrennter wird, wodurch bewirkt wird, dass auch die Form sich vervielfältigen, theilen und trennen muss[5]). Wenn man aber Alles, was es an der unteren Grenze an getrennten Dingen giebt, genauer betrachtet, so wird man trotzdem finden, dass auch sie, obschon sie getrennt sind, alle danach streben, sich miteinander zu vermischen, so dass die Mischung an der unteren Grenze der Einigung an der oberen Grenze entspricht. Alle getrennten Dinge also, die unteren wie die oberen, nämlich die Individuen, Arten, Gattungen, Differenzen, Eigenschaften und Accidentien, und alle einander entgegengesetzten und widerstreitenden Dinge haben das Streben, sich miteinander zu verbinden[6]); sie sehnen sich nach einer Uebereinstimmung und streben nach einer Vereinigung mit-

---

[1]) Vgl. oben S. 199.

[2]) quia quod est ex eo imperfectum, movetur ad recipiendum formam perfecti.

[3]) Vgl. oben S. 239.

[4]) V, § 52. In der lat. Uebersetzung: sine tempore.

[5]) Vgl. oben S. 235 ff.

[6]) et omnia opposita et contraria moventur ad conjunctionem. Bei Falaquera ist S. 32b Z. 10 v. o. anstatt הקבול zu lesen: הקבוץ. Vgl. das. Z. 12 v. o.: ויקבצם.

einander. Obgleich sie getrennt sind, sind sie doch miteinander verbunden, obgleich sie verschieden sind, stimmen sie doch miteinander überein in Betreff eines Dinges, das sie zusammenhält, sie miteinander verbindet und in Uebereinstimmung setzt. Der allgemeine Grundsatz aber, der sich durch alles Dies hindurchzieht, ist der, dass es die Einheit ist, die Alles überwindet, die Alles durchdringt und Alles zusammenhält [1]).

Hier endlich wird von Gabirol der Versuch gemacht, die wichtigste und entscheidendste Frage seines ganzen philosophischen Systems ihrer Lösung entgegenzuführen. Materie und Form sind die letzten Gründe alles Seins, die beiden Grundprincipien, durch deren Verbindung miteinander der Process des Werdens oder die Weltschöpfung sich vollzieht. Wie aber kommt die Verbindung von Materie und Form zu Stande? Das Wesen dieser beiden Grundprincipien an sich bietet uns dafür keine Erklärung dar, denn Materie und Form sind zwei absolut getrennte Wesen, die Nichts miteinander gemein haben und die daher aus sich selbst heraus auch niemals zu einer Vereinigung miteinander gelangen würden. Wenn aber der Grund für die Verbindung von Materie und Form nicht in ihrem Wesen zu suchen ist, so muss derselbe ausserhalb ihres Wesens zu suchen sein; es muss ein höheres Wesen geben, dem beide unterworfen sind und durch dessen Einwirkung die Verbindung von Materie und Form herbeigeführt wird. Die Vereinigung von Materie und Form ist eine Wirkung des Willens; sie ist ein Abbild, in welchem das Wesen der ersten Einheit sich wiederspiegelt [2]). Auf welche Weise aber wird durch die Einwirkung des Willens die Vereinigung dieser beiden Wesen herbeigeführt? Auf diese Frage könnte man allerdings die kurze und jeden weiteren Einwand abschneidende Antwort ertheilen, dass der göttliche Wille oder die Allmacht Gottes sich gerade dann am Deutlichsten offenbarten, wenn durch ihre Einwirkung zwei einander durchaus entgegengesetzte Wesen gezwungen würden, aus ihrer Gegensätzlichkeit herauszutreten und eine Verbindung miteinander einzugehen. Allein damit hätten wir die Frage einfach auf das Gebiet des Glaubens hinübergespielt und auf eine spekulative Lösung derselben Verzicht geleistet. Vielleicht aber gelingt es uns auf einem anderem Wege, diese Frage zu einer unser vernunftgemässes Denken befriedigenden Lösung zu bringen. Die Materie ist das Nichtsein, Gott oder der Wille ist dagegen das höchste und vollkommenste Sein; das Nichtseiende aber strebt danach, zum Sein zu gelangen. Wie die nichtwissende Seele danach strebt, sich die Form des Wissens anzueignen, um dadurch aus einer nichtwissenden zu einer wissen-

[1]) V, § 53.
[2]) Vgl. oben S. 237 ff.

den zu werden, so strebt die nichtseiende Materie zu dem höchsten Sein oder der höchsten Einheit hin, um sich Etwas von dem Sein derselben anzueignen und so aus dem Schmerz des Nichtseins zur Freude des Seins hervorzugehen. Die Liebe zum Sein, die Sehnsucht nach dem Einen und Guten drängt und treibt die Materie, aus ihrem eigenen Wesen herauszutreten und sich zu der ersten Einheit hinzubewegen; da aber die Form ein Abbild der ersten Einheit ist, so geht die Materie eine Verbindung mit der Form ein, um durch diese an der Vollkommenheit der ersten Einheit theilzunehmen und ihrer Sehnsucht nach dem Sein Befriedigung zu gewähren. Wie aber kann die Materie eine Sehnsucht nach der ersten Einheit empfinden, mit der sie nicht die geringste Aehnlichkeit hat, während eine Sehnsucht doch sonst nur zwischen wesensgleichen und einander ähnlichen Dingen stattfindet? Mag die Sehnsucht der Materie auch nicht darauf gerichtet sein, das Wesen der ersten Einheit selbst, sondern nur deren Abbild, die von ihr gewirkte Form, in sich aufzunehmen, so bleibt noch immer die Frage, wie sie aus eigenem Antrieb nach einer Vereinigung auch nur mit der Form streben könne, da sie auch von dieser durchaus verschieden ist und zwischen beiden keinerlei Aehnlichkeit besteht. Dann kommt noch ein anderes, nicht minder schweres Bedenken hinzu. Die Sehnsucht nach einem Dinge setzt ein Wissen von demselben voraus. Die Materie an sich aber hat kein Wissen, denn sie erlangt das Wissen erst dadurch, dass sie mit der Form sich verbindet und in Gemeinschaft mit derselben das Wesen der Intelligenz konstituirt. Wie kann man demnach von der Materie sagen, dass sie aus Sehnsucht nach der ersten Einheit zur Verbindung mit der Form hinstrebe? Diese Bedenken sollen nun durch folgende Betrachtung ihre Erledigung finden. Die Materie ist dasjenige, was der ersten Einheit am Nächsten liegt. So kommt es, dass ein Strahl des Lichtes, welcher aus der ersten Einheit hervorbricht, in die Materie dringt; indem die Materie diesen Lichtstrahl in sich aufnimmt, wird die Sehnsucht nach dem Sein oder nach der Vollkommenheit der ersten Einheit in ihr geweckt; sie strebt danach, sich mit derselben immer mehr und mehr zu erfüllen, bis dieses Streben dadurch zu seiner Befriedigung gelangt, dass der Materie von der ersten Einheit oder dem Willen die Form dargeboten wird, mit der sie sich verbindet und durch die sie aus dem Nichtsein zum Sein hervorgeht. Der erste Lichtstrahl, der in das Dunkel der Materie dringt, ist dem matten Lichte zu vergleichen, das beim Aufgang der Morgenröthe das nächtliche Dunkel der Luft erhellt. Wie aber die Luft, je höher die Sonne am Horizonte steigt, sich desto mehr mit dem Licht und Glanz der Sonne erfüllt, bis sie die höchste Fülle des Lichtes erreicht hat und ihr Nichts mehr zu erstreben übrig bleibt, so nimmt auch das Licht

in der Materie fortschreitend zu, bis die Einigung mit der Form ihre höchste Vollendung erreicht hat und aus der Verbindung der Materie mit der Form die Intelligenz hervorgegangen ist. Die Sehnsucht nach dem Sein und der Vollkommenheit der ersten Einheit zieht sich durch das ganze Universum hindurch, wenn sie in den verschiedenen Sphären des Seins auch in verschiedener Weise zur Erscheinung gelangt. Je näher ein Ding der ersten Einheit steht, desto gleichmässiger und einheitlicher ist die Bewegung, in welcher seine Sehnsucht nach dem Sein zu Tage tritt; je weiter entfernt es von der ersten Einheit ist, desto vielfältiger und unterbrochener sind die Bewegungen, in denen diese Sehnsucht zum Ausdruck kommt. Ueberall aber, wo eine Vereinigung des Stoffes mit der Form stattfindet, ist es die Sehnsucht nach dem Ersten und Guten, welche die Dinge in Bewegung setzt, die sie antreibt, sich von einer niedrigeren Stufe des Seins zu einer höheren zu erheben und so dem Urquell alles Seins näher zu kommen. Die Wirkung der das ganze Universum umfassenden Einheit, die sich uns in den höheren Sphären des Seins oder in den geistigen Substanzen als das Streben nach Einigung darstellt, stellt sich uns in den unteren Sphären des Seins oder in den sinnlichen Dingen als das Streben nach Mischung dar. So ist es also eine Wirkung des Willens, durch welche die Materie in Bewegung gesetzt und von einer Sehnsucht nach dem Sein ergriffen wird, die dann in der Verbindung mit der Form zu ihrer Befriedigung gelangt. — Mit dem Ernst des spekulativen Denkers hat hier die schöpferische Phantasie des Dichters sich verbunden, um uns in einem Bilde von grossartiger Schönheit eine Lösung für das dunkle Geheimniss des Weltenräthsels darzubieten. Allein so poetisch die hier vorgetragene Anschauung auch sein mag, eine Lösung des philosophischen Problems können wir in ihr nicht erblicken. Unstreitig aber lässt Gabirol sich hier mehr als an irgendeiner anderen Stelle von dem Bestreben leiten, seine Lehre mit der monotheistischen Weltanschauung in Einklang zu setzen. Bis hierher mochte er mit der dynamischen Welterklärung des Pantheismus allenfalls ausgekommen sein; der Dualismus von Materie und Form aber will sich auf diesem Wege nicht überwinden lassen. Die Vereinigung von Materie und Form lässt sich aus dem Wesen dieser beiden Principien selbst nicht begreifen; der erste Anstoss, um die Materie der Form entgegenzuführen, muss demnach von aussenher gekommen sein. Es ist ein Act des göttlichen Willens, den wir hier zu Hülfe rufen müssen; damit aber sind wir über das innerweltliche Sein hinaus in das Reich des Ueberweltlichen eingetreten.

Wir haben nun die Untersuchung über die universelle Materie und die universelle Form nach allen Richtungen hin erschöpft; wir wissen jetzt, dass sie sind, was sie sind, welcher Art sie

sind und warum sie sind, wie überhaupt Alles, was von ihnen zu erkennen möglich war. Indem wir sie betrachtet und angeschaut, kam die Materie uns vor gleichsam wie ein offenes Buch oder wie eine mit Linien durchzogene Tafel und die Form wie die abgebildeten Gestalten und geordneten Buchstaben, aus welchen derjenige, der sie liest, die höchste Erkenntniss und die höchste Weisheit gewinnt [1]). Wir finden, dass unser Wesen, wenn es sie erfasst und die in ihnen enthaltenen Wunder erkennt, von der Sehnsucht und dem Verlangen ergriffen werde, den Bildner dieser wunderbaren Form und den Schöpfer dieser herrlichen Weisheit zu erforschen [2]). Giebt es denn aber auch einen Weg, um zur Erkenntniss dessen aufzusteigen, was über der Materie und der Form hinausliegt? [3]). Zu dem ersten, höchsten Wesen aufzusteigen, ist unmöglich, und zu demjenigen aufzusteigen, was diesem folgt, ist überaus schwer. Wir behaupten also, dass Materie und Form zwei verschlossene Pforten sind, die zu öffnen und durch welche einzutreten der Intelligenz schwer fällt, weil sie unter ihnen steht, denn die Substanz der Intelligenz ist ja aus ihnen zusammengesetzt [4]). Wer aber eine so feine Seele und eine so geläuterte Vernunft hat, dass es ihm möglich ist, sie zu durchdringen und durch sie einzutreten, der hat das höchste Ziel erreicht; er ist etwas Geistiges und Göttliches geworden und erfreut sich der Nähe des vollkommenen Guten, seine Bewegung ist zur Ruhe gekommen und seine Freude währet ohne Ende [5]).

Es giebt drei Quellen und Wurzeln der Wissenschaft. Die erste ist die Wissenschaft von Materie und Form, und diese hat bisher den Gegenstand unserer Untersuchung gebildet; die zweite ist die Wissenschaft vom wirkenden Wort oder vom Willen und

---

[1]) Vgl. oben S. 89 Anmerk. 2.

[2]) V, § 54.

[3]) Dieses ganze, dem Schüler in den Mund gelegte Stück lautet in der lat. Uebersetzung, wie folgt (Fol. 77 a): Jam complesti totum, quod promisisti de materia universali et forma universali, quia jam constat apud me, quod sunt et quare sunt et quid sunt et quales sunt, et quicquid possibile fuit scire de eis. Et factus sum speculator et contemplator earum: video enim materiam tanquam librum apertum aut tanquam tabulam propositam (?) et video formam tanquam formas depictas et verba disposita, ex quibus lector acquirit finem scientiae et perfectionem sapientiae; et invenio, quod quando mea essentia comprehenderit et cognoverit (intra) [miracula], quae sunt in eis, movetur et desiderat inquirere pictorem hujus formae mirabilis et creatorem hujus sapientiae nobilis. Est ergo via ascendendi ad scientiam ejus, quod est supra materiam et formam? Vgl. oben S. 87 Anmerk. 4 u. weiter V, § 73.

[4]) Vgl. oben S. 200.

[5]) V, § 55. Vgl. Liber de anima cap. XI fol. 37 b: Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit conjungi intellectivae agenti et tunc inveniet in ea pulcritudinem intelligibilem et dilectionem perennem, sicut dicemus suo loco.

die dritte ist die Wissenschaft vom ersten Wesen[1]). Wer diese drei allgemeinen Wissenschaften zu erfassen im Stande ist, der hat Alles begriffen und erkannt, was der menschlichen Vernunft zugänglich ist; nach diesen Wissenschaften bleibt ihm Nichts mehr zu erforschen übrig, denn in ihnen ist Alles enthalten und auf sie bezieht sich Alles[2]).

Wir gehen nun zum zweiten Theil der Wissenschaft oder zur Lehre vom Willen über, insoweit dieselbe mit der Wissenschaft von Materie und Form in Verbindung steht. In unserer bisherigen Untersuchung war vielfach von der Bewegung die Rede, die sich den Dingen mittheile und auf welche die Kraft des Wirkens zurückzuführen sei. Auf eine Untersuchung über das Wesen und den Grund der Bewegung können wir hier nicht eingehen, weil dazu eine speciellere Erörterung der Lehre vom Willen nothwendig wäre, denn der Wille ist es, durch welchen der Materie und der Form die Bewegung oder die Kraft des Wirkens eingepflanzt wird. Worin aber besteht der Unterschied zwischen der Bewegung und dem Wort oder dem Willen?[3]). Der Unterschied zwischen der Bewegung und dem Wort besteht darin, dass das Wort eine auf die geistigen Substanzen sich ergiessende Kraft ist, die denselben das Wissen und das Leben mittheilt, die Bewegung hingegen eine auf die körperlichen Substanzen sich ergiessende Kraft, die diesen das Wirken und das Leiden mittheilt. Das Wort oder der Wille hat sich nämlich, nachdem er die Materie und die Form geschaffen hat, mit diesen verbunden, wie sich die Seele mit dem Körper verbindet; er breitet sich in ihnen aus und weicht nicht von ihnen und durchdringt sie vom Obersten bis zum Untersten[4]). Dass jedoch der Wille wirklich existirt und etwas Anderes ist als die Materie und die Form, das beweist eben die Bewegung, die aus dem Willen stammt und gleichsam der Schatten oder ein Strahl desselben ist[5]). Diese Bewegung wird in der körperlichen Substanz angetroffen und ist in ihr ausge-

---

[1]) Vgl. oben S. 71.

[2]) V, § 56. Vgl. oben S. 10 Anmerk. 2

[3]) Fol. 77a: — D — Quid dicis de motu, qui est infusus materiae et formae, per quem est virtus agendi et patiendi? — M — Dictio de motu continetur sub dictione de verbo, quia motus est insitus a verbo; ergo oportet scire, quid sit actio et passio et quales sint et quare sint, contentae intra scientiam de verbo. — D — Quae est differentia inter motum et verbum? Wir glauben den Sinn dieser Etwas dunklen Stelle oben richtig wiedergegeben zu haben.

[4]) V, § 57. Quod verbum, scilicet voluntas, postquam creavit materiam et formam, ligavit se cum illis, sicut est ligatio animae cum corpore, et effudit se in illis et non discessit ab eis et penetravit a summo usque ad infimum. Vgl. V, § 60. 72.

[5]) Signum hujus sumptum est ex motu, qui est a voluntate ad umbram ejus et a radio ejus. Vgl. oben S. 241; V, § 70.

breitet; die körperliche Substanz aber hat sie nicht aus sich selbst sondern sie ist dieser von den geistigen Substanzen verliehen. In der körperlichen Substanz kann diese Bewegung jedoch nicht in derselben Weise wie in den geistigen Substanzen vorhanden sein, weil die körperliche Substanz wegen ihrer Entfernung vom Urquell nicht eine solche Kraft hat, diese Bewegung in sich aufzunehmen wie die geistige Substanz, und ebenso kann der Wille in den unteren der geistigen Substanzen nicht in derselben Weise wie in den oberen derselben vorhanden sein [1]). Es müssen demnach in Betreff der Einwirkung und Durchdringung von Seiten des Willens in den geistigen und körperlichen Substanzen verschiedene Stufen vorhanden sein gemäss der Verschiedenheit der Substanzen in Betreff ihrer Höhe und Niedrigkeit, ihrer Nähe und Entfernung, ihrer Geistigkeit und Körperlichkeit. Der Grund für die Verschiedenheit der Wirkung des Willens muss aber, wie wir schon so oft bemerkt haben, in der seine Wirkung aufnehmenden Materie und nicht in dem Willen selbst gesucht werden [2]). Daraus ergiebt sich, dass der Wille in der Materie der Intelligenz das Sein, d. i. die universelle Form, wirkt, die alle Formen trägt, und zwar nicht in der Zeit. Die Art aber, wie der universelle Wille in der Materie der Intelligenz die universelle Form wirkt, lässt sich mit der Art vergleichen, wie der partikuläre Wille, d. i. die partikuläre Intelligenz, in der Seele die partikuläre, intelligibele Form wirkt. Die Intelligenz nämlich ergiesst diese Form auf die Seele und haucht sie ihr ein plötzlich und ohne Zeit, und in ähnlicher Weise wirkt sie in der Materie der Seele das Leben und die wesenhafte Bewegung und in der Materie der Natur, welche unter ihr steht, die Ortsbewegung und die anderen Bewegungen [3]). Alle diese Bewegungen aber stammen aus dem Willen und der Wille ist es, von dem sie ausgehen; demnach werden alle geistigen und körperlichen Substanzen vom Willen in Bewegung gesetzt. Die Art, wie der Wille alle Formen und Körper bewegt, lässt sich mit der Art vergleichen, wie der Wille der Seele den Körper oder ein Glied desselben bewegt oder zur Ruhe bringt, wie z. B. die Ruhe, die dadurch entsteht, dass der Athem zurückgehalten wird, denn dies ist Etwas, was der Wirkung der Bewegung entgegengesetzt ist [4]). Diese Bewegung, die vom Willen aus über alle Substanzen sich verbreitet, ist

---

[1]) V, § 58.
[2]) Vgl. oben S. 233 u. a. O.
[3]) Vgl. weiter V, § 61.
[4]) Quod autem voluntas moveat omnes formas et corpora, est exemplum, quod voluntas animae movet corpus aut quiescere facit aliquod membrorum ejus, verbi gratia sicut quies, cum retinetur anhelitus, quia hoc contrarium est facienti motum. Warum Munk (S. 133 Anmerk. 2) dies für unverständlich erklärt, sehe ich nicht ein.

jedoch, wie wir schon so oft bemerkt haben, in Betreff der Stärke und Schwäche verschieden wegen der Verschiedenheit der sie aufnehmenden Substanzen, nicht aber wegen der Verschiedenheit des Willens an sich[1]). Im Willen selber kann diese Verschiedenheit nicht begründet sein, weil der Wille aus der Einheit stammt, ja mit der Kraft der Einheit identisch ist und weil ferner die Verschiedenheit erst da auftritt, wo die Materie und die Form beginnen. Wir sehen also, dass der Wille etwas von der Materie und der Form Verschiedenes ist und dass es seine Kraft ist, die auf die Materie herniederströmt und mit dieser sich verbindet, wie die Seele mit dem Körper sich verbindet. Der Wille ist das Schaffende, Materie und Form sind das Geschaffene; der Wille ist, wenn man von seinem Wirken absieht, mit dem ersten Wesen identisch, verschieden vom ersten Wesen ist er nur, wenn man ihn in Verbindung mit seinem Wirken betrachtet, und zwar deshalb, weil er dann beim Beginn der Schöpfung, d. i. der Vereinigung von Materie und Form, eine Begrenzung erfahren hat[2]).

Bleiben wir hier einmal stehen, um uns das bisher über den Willen Gesagte zu besserem Verständniss zu bringen. Die Wissenschaft von Materie und Form, so setzt Gabirol auseinander, führt mit Nothwendigkeit zur Wissenschaft vom Willen, denn das Sein der Dinge setzt neben der Materie und der Form ein wirkendes Princip voraus, durch welches die Verbindung dieser beiden zu Stande kommt. Dieses wirkende Princip ist der Wille. Dass überhaupt ein solches Wesen wie der Wille vorhanden sei, das wird durch die das ganze Universum durchdringende Bewegung bezeugt, denn die Bewegung stammt aus dem Willen, oder vielmehr sie ist als eine Modification des Willens selbst zu betrachten. Der Wille stellt sich uns nämlich als Wort und Bewegung dar; als Wort übt er seine Wirkung auf die Geisteswelt, als Bewegung übt er seine Wirkung auf die Körperwelt aus. Dass aber in jeder dieser beiden Sphären des Seins die Wirkungsweise des Willens eine andere ist, das kann nicht an dem Willen selber liegen, schon aus dem Grunde nicht, weil der Bereich der Verschiedenheit oder der Differenz erst da anfängt, wo Materie und

---

[1]) V, § 59.

[2]) — D — Quae est probatio, quod voluntas non est diversa in se? — M — Probatio hujus est, quod ipsa est ex unitate, immo ipsa est virtus unitatis, et etiam quia prima diversitas fuit, ex quo cepit materia et forma. — D — Secundum quod dixisti, oportet, ut aliud sit voluntas quam materia et forma, sed virtus ejus defluxit in materiam et ligata est cum ea sicut ligatio animae cum corpore. — M — Omnimodo non erit voluntas [nisi] aliud a materia et forma, cum voluntas sit factor et materia et forma factae, et etiam quia voluntas, remota actione ab ea, ipsa et essentia sunt unum, et considerata cum actione erat alia ab essentia secundum hoc, quod diffinitum est in principio creationis, id est unitionis materiae et formae. Vgl. oben S. 166 Anmerk. 2; S. 196 Anmerk. 2.

Form einander begegnen. Der Wille an sich bleibt sich stets gleich; die Verschiedenheit seiner Wirkungen aber ist auf die Verschiedenheit der Materie zurückzuführen, welche die Wirkung des Willens aufnimmt. Darum ist die Wirkung des Willens nicht nur in der Geisteswelt eine andere als in der Körperwelt, sondern in der Geisteswelt selbst stellt sie sich bei den einzelnen Substanzen verschieden dar, je nachdem dieselben dem Urquell alles Seins näher oder ferner stehen. Im Allgemeinen aber wirkt der Wille als Bewegung in den körperlichen Substanzen das Wirken und das Leiden, als Wort in den geistigen Substanzen das Wissen und das Leben[1]), oder auch, da für das Leben später das Sein substituirt wir[2]), das Wissen und das Sein[3]). Der Wille also

[1]) Vgl. oben S. 248.

[2]) Vgl. oben S. 249.

[3]) Das Wissen und das Sein sind auch nach der Lehre Plotin's die beiden Bestimmungen, welche das Wesen des Nus oder der Intelligenz konstituiren. Woher jedoch diese Bestimmungen in den Nus kommen, das zu erklären, hat Plotin nicht gelingen wollen. Gott als das Erste ist das absolut Bestimmungslose; wie können also das Denken und das Sein als die Bestimmungen des Nus aus Gott hervorgegangen sein? Indem das Gewordene sich dem Ersten zuwandte, so will Plotin diese Schwierigkeit lösen, wurde es zugleich Denken und Sein: jenes dadurch, dass es von dem Ersten erleuchtet wurde und es anschaute, dieses dadurch, dass es von dem Ersten zum Stehen gebracht wurde. Allein das ist, wie Zeller (III, 2 S. 457) mit Recht bemerkt, mehr eine Phantasieanschauung als eine logische Ableitung. Wenn Plotin ferner meint, da Gott oder das Erste dasjenige ist, was über dem Denken und Sein hinausliegt, so müsse der Nus als das Zweite aus Denken und Sein bestehen, so setzt er das Denken und das Sein als die Bestimmungen des Nus implicite voraus, anstatt deren Vorhandensein im Nus nachzuweisen. In Wirklichkeit hat Plotin diese beiden Bestimmungen aus der Lehre Plato's herübergenommen und dann nachträglich den misslungenen Versuch gemacht, dieselben aus dem Ersten abzuleiten. Indem Gabirol als das schöpferische Princip den Willen setzt, und zwar im Reiche der intelligibelen Welt den Willen specieller als Wort gefasst, hat er auch die Schwierigkeiten überwunden, welche sich für eine Ableitung jener Bestimmungen aus der Transcendenz des göttlichen Wesens ergeben. — Was die Gleichsetzung des Willens mit dem Worte betrifft, so liegt es nahe, dabei an die Philonische Lehre vom Logos zu denken. In der That weist Philo dem Logos nach beiden Richtungen hin, sowohl was dessen Verhältniss zu Gott, als was dessen Verhältniss zur Welt betrifft, ungefähr dieselbe Stellung an, wie sie bei Gabirol der Wille einnimmt. Der Logos stellt nach der Lehre Philo's die Einheit aller Wirkungen Gottes in sich dar; er ist der Vermittler zwischen Gott und der Welt, der Stellvertreter oder Gesandte Gottes, welcher der Welt dessen Befehle überbringt; er ist das Werkzeug, durch welches Gott die ganze Welt geschaffen hat (vgl. Zeller III, 2 S. 322—323). Was sein Verhältniss zur Welt betrifft, so ist der Logos gewissermassen die Seele der Welt, ähnlich wie Gabirol lehrt, dass der Wille sich mit Materie und Form verbinde, wie sich die Seele mit dem Körper verbindet (vgl. oben S. 250; V, § 60); der Logos zieht die Welt an wie ein Gewand (vgl. oben S. 228; V, § 73), er ist das Band, welches ihre Theile verknüpft, das ewige Gesetz Gottes, welches von einem Ende der Welt zum anderen

ist es, der als Wort und Bewegung den Process des Werdens in den verschiedenen Bereichen der Schöpfung zur Entfaltung bringt. Was aber ist der Wille? Darauf giebt uns Gabirol zunächst folgende Antwort: Betrachtet man den Willen an sich, indem man von seiner Beziehung zu den geschaffenen Dingen absieht, so fällt er mit dem Wesen Gottes zusammen; betrachtet man ihn dagegen als das wirkende Princip, durch welches der Schöpfungsprocess eingeleitet wird, so ist er als ein von Gott verschiedenes Wesen anzusehen [1]). Diese Lehre von der Doppelseitigkeit des Willens, die uns auch schon an einer früheren Stelle begegnet ist [2]), bietet Gabirol die Möglichkeit dar, den Schöpfungsprocess auf ein höheres, ausserweltliches Princip zurückzuführen, ohne ihn doch unmittelbar mit dem Wesen Gottes selbst in Verbindung zu bringen und so der Transcendenz desselben zu nahe zu treten. Es kann wohl auch keinem Zweifel unterliegen, dass dies für Gabirol der leitende Grund gewesen sei, der ihn veranlasst hat, den Willen als wirkendes Princip zwischen Gott und die geschaffenen Dinge einzuschieben. Dass er diesem schöpferischen Weltprincip den Namen des Willens beilegt, dafür giebt er uns selber die Erklärung, indem er auf die Analogie mit dem menschlichen Willen hinweist. Wie es im Wesen des menschlichen Willens liegt, ein Ding und dessen Gegensatz wirken zu können, so liegt es auch im Wesen des universellen Willens, die Materie und deren Gegensatz, die Form, hervorzubringen [3]). Wird aber das schöpferische Princip als Wille oder als ein mit Bewusstsein und Absicht wirkendes Wesen gefasst, so ist damit auch eine Handhabe gewonnen, aus dem Determinismus der reinen Emanationslehre zu einer den religiösen Vorstellungen entsprechenderen Lehre von der Schöpfung überzuleiten.

---

ausgespannt ist, welches sie trägt, bewegt und zusammenhält (Zeller III, 2 S. 328. Vgl. oben S. 248. 249). Ebenso schwankend wie bei Gabirol das Verhältniss des Willens zu Gott, ist auch bei Philo das Verhältniss des Logos zu Gott. Auf der einen Seite erscheint der Logos als eine Eigenschaft Gottes, als mit der göttlichen Weisheit identisch; andererseits wird er als ein besonderes Wesen neben Gott beschrieben (vgl. Zeller S. 324). Ob jedoch diese Uebereinstimmung mit Philo auf eine wirkliche Abhängigkeit Gabirols von demselben zurückzuführen sei, darüber wage ich, da von einer Bekanntschaft der Araber mit Philo's Schriften sonst Nichts verlautet, eine bestimmte Vermuthung nicht auszusprechen. — Dass auch bei den jüdischen Schrifterklärern das Wort Gottes mit dem Willen identificirt werde, bemerkt schon Saadia (Em. II, S. 46; vgl. Juda Barzeloni's Jezirahkommentar S. 177) und ebenso Maimonides (More I, 65; Guide I, 292). Vgl. auch Kosari II, 6 und die Kommentare des Abraham ibn Esra, Nachmanides und Isaak Abravanel zu Genes. I, 3. Falaquera legt diese Ansicht auch dem Plato bei (Vorrede zu More ha-More S. 7).

[1]) Vgl. oben S. 250.

[2]) Vgl. oben S. 196 Anmerk. 2.

[3]) Vgl. oben S. 226. 250.

Wir nehmen nach dieser Unterbrechung den Gang der Untersuchung wieder auf. Der Wille, so haben wir gesagt, ist mit der Materie und der Form nicht identisch, sondern Etwas von diesen Verschiedenes. Was aber ist denn nun der Wille, abgesehen von seiner Beziehung zum ersten Wesen? Darauf wird folgende Antwort ertheilt. Den Willen zu beschreiben, ist unmöglich[1]); nach dem Vorhergehenden aber kann man von ihm aussagen, dass er eine göttliche Kraft sei, welche die Materie und die Form wirkt, sie miteinander verbindet und vom Obersten bis zum Untersten durchdringt, wie die Seele den Körper durchdringt, und dass er Alles bewege und Alles leite[2]). In welcher Weise aber breitet der Wille sich über die Substanzen aus und wie haben wir uns seine Wirkung auf dieselben zu denken? Die Materie und die Form sind wie der Körper, die Luft und die Seele[3]); der Wille aber, der sie miteinander verbindet und sich in ihnen verbreitet, ist wie die Seele im Körper, wie das Licht in der Luft und wie die Intelligenz in der Seele, denn wenn der Wille sich in der ganzen Materie der Intelligenz verbreitet, dann wird diese Materie durch ihn wissend und die Formen aller Dinge erfassend, und wenn er sich in der ganzen Materie der Seele verbreitet, dann wird diese Materie durch ihn lebend, bewegt und die Formen erfassend gemäss ihrer Kraft, ihrer Stellung zu dem Quell der Wahrheit und

---

[1]) Während Gabirol oben (S. 222) von der Materie und der Form gesagt hatte, dass sie nicht definirt, wohl aber beschrieben werden könnten, würde er hier vom Willen auch die Möglichkeit einer wirklichen Beschreibung für ausgeschlossen erklären. Munk (S. 134 Anmerk. 1) nimmt daran Anstoss und vermuthet daher, dass Gabirol sich hier nur im Ausdruck vergriffen habe, in Wahrheit aber auch vom Willen nur die Möglichkeit einer Definition und nicht die einer Beschreibung ausschliessen wolle. Ich glaube aber, dass Gabirol beim Willen in der That noch einen Schritt weiter gehen will als bei der Materie und der Form. Wie Gabirol oben erklärt hat, besteht die Beschreibung in der Darstellung eines Dinges nach den ihm zukommenden Eigenschaften; dies ist aber bei dem Willen ebensowenig möglich wie bei Gott (vgl. oben S. 124 ff.). Wie Gott so kann auch der Wille nur aus seinen Wirkungen erkannt werden und die Wirkungen des Willens sind ja mit den Wirkungen Gottes identisch.

[2]) V, § 60. Vgl. More ha-More S. 50.

[3]) Munk fügt hier das Wort והאור hinzu, das weder Falaquera noch die lat. Uebersetzung bietet, und fasst die Stelle so auf, dass Materie und Form sich zueinander verhielten wie Körper und Luft auf der einen Seite zu Seele und Licht auf der anderen Seite (S. 135 Anmerk. 1). Das ist jedoch entschieden unrichtig. Es handelt sich hier nicht um das Verhältniss von Materie und Form zu einander, sondern um das Verhältniss von Materie und Form zum Willen. Vergleicht man Materie und Form mit dem Körper, das will Gabirol sagen, so ist der Wille gleichsam deren Seele; vergleicht man sie mit der Luft, so ist der Wille im Verhältniss zu ihnen wie das die Luft durchdringende Licht, und vergleicht man sie mit der Seele, so ist der Wille im Verhältniss zu ihnen wie die die Seele durchdringende Intelligenz. Vgl. auch V, § 72.

ihrer Form, und wenn er sich in der Materie der Natur und in der Materie des Körpers verbreitet, so theilt er einer jeden von ihnen gemäss ihrer Kraft die Bewegung, die Gestalt und die Form zu [1]). Danach scheint ja aber der Wille mit der Form identisch zu sein, denn dieselben Wirkungen, die hier dem Willen beigelegt werden, sind früher auch der Form zugeschrieben worden. Auch von der Form wurde behauptet, dass sie zusammen mit der Materie das Wesen der Intelligenz konstituire und dass sie zur Materie sich verhalte, wie sich die Seele zum Leibe verhält [2]). Allein trotz alledem kann doch von einer Identität des Willens mit der Form nicht die Rede sein. Der Wille ist der Schöpfer und dem Schreiber zu vergleichen und die Form ist das Geschaffene und der Schrift zu vergleichen; die Materie aber ist das Substrat für beide und der Tafel oder Karte zu vergleichen [3]). Wenn aber die Form in der ganzen Materie ausgebreitet ist und deren Wesen durchdringt und erfüllt, wie ist es da möglich, dass auch der Wille in der Materie ausgebreitet sei und sie durchdringe? [4]). Allein da der Wille eine geistige Kraft, ja noch viel vortrefflicher als eine geistige Kraft ist, so ist daran nicht zu zweifeln, dass er zugleich mit der Form sich in der Materie ausbreiten und sie umfassen könne. Es ist dies mit der Art zu vergleichen, wie die Kraft der Sonne, d. i. die Kraft des das Licht ergiessenden Dinges, zugleich mit dem Licht der Sonne die Luft durchdringt und sich mit dieser verbindet; der Wille also ist mit der Kraft der Sonne, die Form mit dem Lichte und die Materie mit der Luft zu vergleichen [5]). Darum haben wir auch früher behauptet, dass der

---

[1]) V, § 61.

[2]) Vgl. oben S. 205. 216. 229.

[3]) Vgl. oben S. 89 Anmerk. 2; S. 247. Die lauteren Brüder lehren umgekehrt, dass die Welt von Gott nicht ausgehe wie das Buch vom Schreiber oder wie das Haus vom Baumeister, sondern wie die Rede vom Redenden (Dieterici Weltseele S. 130). Vgl. auch Batlajusi (ed. Kaufmann) S. 45.

[4]) Postquam forma est infusa in tota materia et penetrans essentiam ejus et implens, quomodo dicam cum hoc, quod voluntas sit etiam infusa et penetrans in illa?

[5]) Die Stelle ist bei Falaquera corrumpirt und darum von Munk (S. 136 Anmerk. 4) missverstanden worden. In der lat. Uebersetzung lautet sie: Exemplum autem hujus est sicut penetratio virtutis solis, i. e. virtutis diffundentis lumen, et unitio ejus cum lumine solis in aëre, ergo erit voluntas sicut virtus et forma sicut lumen et materia sicut aër. Bei Falaquera ist demnach zu lesen: ושים זה במעלת התפשט כח השמש כלו' כח השופע לאור (vgl. auch III, § 10 und Samuel Zarza's Mekor Chajim S. 50a). — Das hier gebrauchte Bild findet sich auch bei Plotin (vgl. oben S. 160 Anmerk. 3; S. 161 Anmerk. 1). Wie nach Gabirol mit der Form oder dem Sonnenlicht sich immer auch der Wille oder die Kraft der Sonne der Materie oder der Luft mittheilt, so lehrt auch Plotin (V, 3. 12), dass das von dem Ersten ausgehende Licht zwar einerseits mit diesem nicht

Schöpfer in Allem existire[1]), nämlich deshalb, weil der Wille, welcher seine Kraft ist, sich in Alles ergiesst, Alles durchdringt und Nichts ohne ihn ist, denn von ihm kommt ja das Sein und der Bestand aller Dinge. Wir sehen ja, dass das Wesen aller Dinge nur aus Materie und Form besteht und dass das Sein von Materie und Form aus dem Willen stammt, da er es ist, der sie wirkt, verbindet und hält, denn wenn wir auch sagen, dass die Form die Materie halte, so ist dies nur in übertragenem Sinne gemeint, weil nämlich die Form vom Willen die Kraft empfangen hat, durch welche sie die Materie hält. Die Erklärung dafür ist die: die Form ist ein Abbild der Einheit[2]) und die Kraft des Haltens kommt von der Einheit, der Wille aber ist die Kraft der Einheit; mithin stammt die Kraft des Haltens aus dem Willen, nur dass der Wille die Materie durch Vermittlung der Form hält. Man hat demnach nur deshalb gesagt, dass die Form die Materie halte, weil die Form ein Mittleres zwischen der Materie und dem Willen ist; sie empfängt vom Willen und theilt der Materie mit. Da nun der Wille aus dem ersten Urquell hervorgegangen ist, so ist er mit diesem in der Materie und der Form ausgebreitet, und er und sie sind in Allem und Nichts ist ohne sie[3]).

Der Wille also ist die Kraft, welche das ganze Universum durchdringt und Alles in Bewegung setzt. Wie aber kann aus dem Willen die Bewegung hervorgehen, da der Wille an sich doch unbewegt ist? Eine eingehendere Erörterung dieser Frage, welche einen der schwierigsten Punkte aus der Wissenschaft vom Willen betrifft, würde die unserer Untersuchung gesteckten Grenzen überschreiten; für unseren Zweck wird es jedoch genügen, wenn wir uns Folgendes klar machen. Der Wille durchdringt Alles ohne Bewegung und wirkt Alles ohne Zeit wegen seiner grossen

---

identisch, andererseits aber auch von ihm nicht getrennt sei. Das Licht, aus welchem der Nus ausstrahlt, bleibt stets leuchtend und im Intelligibelen (oben S. 161 Anmerk. 1); das Abgeleitete ist von dem Ersten so wenig getrennt wie das Licht von seinem Urquell (VI, 4. 9). Dieselbe Anschauung findet sich aber auch schon bei Philo (De somn. 632 M.): *ἐπειδὴ πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστι· „Κύριος γὰρ φῶς καὶ σωτήρ μου“ ἐν ὕμνοις ᾄδεται· καὶ οὐ μόνον φῶς, ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον, μᾶλλον δὲ ἀρχετύπου πρεσβύτερον καί ἀνώτερον.* Von der *σοφία* sagt Philo (De migr. Abraham 442 M.): *Σοφία δὲ οὐ μόνον φωτὸς τρόπον ὄργανον τοῦ ὁρᾶν ἐστι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ὁρᾷ. Αὕτη θεοῦ τὸ ἀρχέτυπον ἡλίου φέγγος, οὐ μίμημα καὶ εἴκων ἥλιος.* Dass Gabirol den Willen mit der Kraft der Sonne und nicht mit der Sonne selbst vergleicht, liegt wohl daran, dass er sich als die Sonne Gott selber denkt; der Wille als die Kraft Gottes ist daher der Kraft der Sonne zu vergleichen.

[1]) Vgl. oben S. 132.

[2]) Vgl. oben S. 239.

[3]) V, § 62. Der Schlusssatz lautet in der lat. Uebersetzung: Et quia voluntas procedit a prima origine, infusa est cum ea materiae et formae et illa et ipsae fuerunt existentes [in omnibus] et nihil est sine eis.

Kraft und Einheit. Wir können uns das, um es uns verständlich zu machen, so vorstellen, wie die Intelligenz und die Seele in Allem wirken ohne Bewegung und ohne Zeit und wie das Licht sich plötzlich ohne Bewegung und ohne Zeit verbreitet, obgleich es körperlich und sinnlich ist. Dass aber der Wille zuletzt dennoch zur Bewegung wird, das liegt an der Materie, welche das Substrat des Willens ist. Wenn nämlich die Materie sich verdichtet und von dem Quell der Einheit entfernt hat, dann ist sie zu schwach, um die Wirkung des Willens plötzlich ohne Zeit und ohne Bewegung in sich aufzunehmen und deshalb muss die Materie dann vom Willen in der Zeit bewegt werden[1]).

Im engsten Zusammenhang mit der Lehre vom Willen steht die Lehre von der Schöpfung. Da zu einem tieferen Verständniss derselben jedoch eine viel genauere und umfassendere Kenntniss der Lehre vom Willen gehört, als sie unsere bisherige Darstellung hat bieten können[2]), so müssen wir uns auf folgende Andeutungen beschränken. Die Schöpfung der Dinge durch den höchsten Schöpfer, d. i. das Hervorgehen der Form aus dem ersten Quell oder dem Willen und deren Ergiessung auf die Materie, lässt sich vergleichen dem Hervorgehen des fliessenden Wassers aus seinem Quell und der Ergiessung desselben über das, was ihm folgt, über Eines nach dem Anderen, nur dass es beim Willen ohne Unterbrechung und ohne Stillstand, ohne Bewegung und ohne Zeit erfolgt[3]). Die Einprägung der Form in die Materie

---

[1]) V, § 63. Fol. 77b: — D — Postquam voluntas est quies in se, quomodo transiit per omnia et fit motus? — M — Non est haec intentio de eo, in cujus via sumus, quia hoc est difficilius de scientia voluntatis, sed quod debes scire (non) de hac intentione hoc est: quia voluntas penetrat omnia sine motu et agit omnia sine tempore propter magnam suam fortitudinem et unitatem. Et cum volueris, ut hoc facilius fiat tibi intelligere, imaginare actionem animae et intelligentiae in omni sine motu et sine tempore et imaginare diffusionem luminis subito sine motu et sine tempore, cum sit corporale, sensibile. — D — Sed quomodo fit voluntas motus? — M — Scilicet propter materiae substantiam, quae est ei subjecta, et dicendum est de voluntate, scilicet quia materia, quando fuerit spissa, remota ab origine voluntatis, debilitatur (bei Falaquera ist demnach für: ירחק zu lesen: יחלש) ad subito recipiendum actionem voluntatis sine tempore et sine motu, ergo oportet ex hoc, ut materia sit mobilis a voluntate in tempore. Dass der Wille ohne Zeit und ohne Bewegung wirke, hat Gabirol schon an einer früheren Stelle (S. 131) ausgesprochen, dagegen hatte er dort ausdrücklich bemerkt, dass dies bei den anderen geistigen Substanzen nicht der Fall sei. Vgl. oben S. 228.

[2]) An dieser Stelle giebt Gabirol einen Abriss der gesammten Lehre vom Willen (vgl. oben S. 11 Anmerk. 1). Die Anfangsworte des § 64 sind dieser Ausführung entnommen.

[3]) Vgl. oben S. 108 und weiter V, § 73; More ha-More S. 93. Auch Plotin bezeichnet das Erste als den Quell, aus dem die Dinge hervorgehen, ohne dass jener dadurch bewegt und verändert würde oder selber

aber, wenn sie vom Willen her zu dieser kommt, lässt sich vergleichen mit dem Reflex der Form in einem Spiegel, wenn sie von dem Hineinschauenden her in ihm sich wiederspiegelt[1]). Die Materie nimmt nach diesem Gleichnisse die Form vom Willen auf, wie der Spiegel die Form von dem Hineinschauenden aufnimmt, denn auch die Materie nimmt in sich nicht das Wesen dessen auf, von dem sie die Form aufnimmt[2]). Man kann es auch mit dem Sinn vergleichen, welcher die Form des wahrgenommenen Dinges ohne dessen Stoff aufnimmt, und mit der Intelligenz, welche die Form des intelligibelen Dinges ohne dessen Stoff aufnimmt. So wirkt Jeder, der auf ein Anderes wirkt, auf dasselbe nur durch seine Form, die er ihm einprägt[3]). Alle in der Materie subsistirenden Formen sind demnach gleichsam nur ein Abbild, welches die göttliche Weisheit oder der Wille in der Materie hervorruft. Dieses Abbild nimmt jedoch in den verschiedenen Theilen der Materie eine verschiedene Gestalt an je nach dem Maasse der Entfernung vom Urquell und je nach dem die Materie dieses Abbild mittelbar oder unmittelbar in sich aufgenommen hat. Auf die Frage aber, warum die Seele dieser Abbilder der Weisheit zuerst beraubt sei und sich dieselben erst durch vieles Forschen und vermittelst der Erinnerung aneignen müsse, ist folgende Antwort zu ertheilen. Die Seele wird in Wahrheit als eine wissende geschaffen; sie muss daher an sich ein Wissen haben, das ihr eigenthümlich ist. Wenn aber die Seele sich mit der Substanz vereint und sich mit ihr mischt, dann hat sie sich zu weit entfernt, als dass sie diese Abbilder in sich aufnehmen

---

in die Dinge einginge. VI, 9. 5: *καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη, ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννῶσαν τὰ ὄντα, μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττομένην, οὐδ' ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ'αὐτῆς οὖσαν.* III, 8. 9: *νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσιν αὐτὴν οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως.*

[1]) Sigillatio autem formae in materia, quando advenit ei a voluntate, est tanquam resultatio formae in speculo, quando resultat in eo ex spectore (vgl. oben S. 135; V, § 71 und More ha-More S. 94). Derselbe Vergleich findet sich auch bei Plotin. Die sinnliche Erscheinung ist nach Plotin nur eine Abspiegelung des Seienden oder der Form im Nichtseienden oder der Materie. Vgl. I, 1. 8 (vom Nus): *ἢ, ὅτι φαντάζεται τοῖς σώμασι παρεῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῷα ποιοῦσα οὐκ ἐξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτή, εἴδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις.* III, 6. 7; III, 6. 13: *ἀρ' οὖν ψευδῶς εἰς ψεῦδος ἔρχεται καὶ παραπλήσιον γίνεται οἷον καὶ εἰς τὸ κάτοπτρον ἐνορᾶται τὰ εἴδωλα τῶν ἐνορωμένων καὶ ἕως ἐνορᾷ ἐκεῖνα.* Aehnlich heisst es auch bei Schahrestâni von Plato (II, S. 118): „Er sagte: er, der Schöpfer, brachte die erste Vernunft hervor und durch deren Vermittlung die Allseele, welche von demselben wie das Bild im Spiegel entsprungen ist." Vgl. auch Schahrest. II, S. 329 und das Citat aus Saadia's Jezirahkommentar bei Juda Barzeloni S. 178 (letzte Zeile).

[2]) Vgl. oben S. 240.

[3]) V, § 64. Vgl. oben S. 139 ff.

könnte, denn sie ist mit der Dunkelheit der Substanz so sehr bedeckt, dass dadurch ihr Licht ausgelöscht und ihre Substanz verdichtet wird, und sie gleicht dann einem hellen Spiegel, der sich mit einer trüben und dichten Substanz verbunden hat und dessen Licht dadurch getrübt und dessen Substanz dadurch verdichtet worden ist. — Deshalb hat der Schöpfer die Substanz, d. i. diese Welt, mit solcher Feinheit gebildet und sie in dieser schönen Ordnung hingestellt und hat der Seele die Sinneswerkzeuge bereitet, damit sie durch dieselben die sinnlichen Formen und Gestalten erfasse, denn wenn die Seele diese sinnlichen Formen und Gestalten erfasst hat, dann erfasst sie durch diese auch die intelligibelen Formen und Gestalten und sie geht dadurch von der Möglichkeit zur Wirklichkeit über[1]). Darum ist auch die Behauptung aufgestellt worden, dass man zur Erkenntniss der sekundären Substanzen und der sekundären Accidentien nur aufsteigen könne vermittelst der Erkenntniss der primären Substanzen und der primären Accidentien[2]). Demnach besteht die Wirkung, welche die sinnliche Erkenntniss auf die Seele übt, nur darin, dass sie in ihr die Erinnerung weckt und sie zur Wirklichkeit führt. Die Seele gleicht, wenn sie die sinnlichen Dinge erfasst, einem Menschen, der ausschaut, um viele Dinge zu sehen, dem aber, wenn er sich von ihnen entfernt, Nichts übrig bleibt als ein Sehen in der Phantasie und in der Erinnerung[3]). Der Nutzen, welcher der Seele aus ihrer Verbindung mit den sinnlichen Dingen erwächst, besteht mithin darin, dass sie durch dieselben Klarheit und Uebung erlangt und dass dasjenige, was in ihr nur eine verborgene Kraft war, wie wir oben bemerkt haben, zur Wirklichkeit gebracht wird, d. h. dass sie vermittelst der primären Substanzen und der primären Accidentien die sekundären Substanzen und die sekundären Accidentien erkennt[4]).

---

[1]) quia quando anima apprehenderit has formas et figuras sensibiles, apprehendit per eas formas et figuras intelligibiles et in ea prodeunt de potentia ad effectum (vgl. Munk S. 140 Anmerk. 3).

[2]) Vgl. oben S. 88 Anmerk. 3.

[3]) V, § 65. Fol. 78b: — D — Ergo ex hoc videtur, quod scientia sensibilis non agit in animam nisi memoriam et exitum ad effectum. — M — Certe sic est, quia anima in apprehendendo sensibilia (!) est similis homini [prospicienti] videndo multa et cum discedit ab eis non remanet in ei nisi visio ymaginationis et memoriae. Die Stelle ist bei Falaquera korrumpirt und wird deshalb von Munk unrichtig wiedergegeben.

[4]) V, § 66. Vgl. oben S. 88. Es ist die platonische Lehre von der Wiedererinnerung, an die hier von Gabirol gestreift wird (vgl. Munk S. 224). Plotin's Stellung zu dieser Lehre ist eine schwankende. Den Seelen nach dem Tode spricht er eine Erinnerung an dieses Leben ab, es sei denn, dass sie sich in das Uebersinnliche nicht erhoben oder dasselbe wieder verlassen hätten (IV, 4. 1—5; IV, 3. 27—32). Im Zusammenhang damit bekämpft er auch Plato's Lehre von der Wiedererinnerung, weil das Denken etwas Anderes als das Gedächtniss sei, denn dieses habe es nur mit

Wir haben somit in der Gesammtheit der Formen, die in der Materie subsistiren, ein Abbild erkannt, das von der Weisheit des ersten Wesens oder dem Willen in der Materie gewirkt wird. Wie aber haben wir uns die Entstehung der Materie zu erklären? Von der Materie gilt dasselbe wie von der Form; auch sie stammt von dem ersten Wesen her. Die Materie ist von dem ersten Wesen geschaffen und die Form von der Eigenschaft des ersten Wesens, d. i. von der Weisheit und Einheit, obgleich dem ersten Wesen keine ausserhalb seines Wesens existirende Eigenschaft beigelegt werden darf. Darin besteht nämlich der Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen, dass der Schöpfer ein Wesen und seine Eigenschaft mit seinem Wesen identisch ist, das Geschaffene aber zwei Wesen sind, und zwar Materie und Form. Das erste Wesen und seine Eigenschaft sind durchaus eins und nicht verschieden, die Materie und die Form aber sind verschieden, weil sie der Anfang von der Wirkung der Einheit sind, d. h. das Erste, was ohne ein Mittleres auf das erste Wesen folgt; das beweist auch die Vielheit, welche der Form zukommt, jemehr sich die Substanz von der Stufe des Quells der Einheit entfernt[1]). So ist z. B. die Materie der Intelligenz mit der Form mehr geeint und von grösserer Einfachheit als die Materie der Seele und die Materie der Seele ist wieder mit der Form mehr geeint und von grösserer Einfachheit als die Materie der Natur, bis man zum Körper gelangt, in welchem die Vielfachheit und Verschiedenheit den höchsten Grad erreicht hat. Ebenso verhält es sich auch mit den verschiedenen Stufen des Körpers selbst, denn der Körper der Himmelssphäre ist geeinter und einfacher als der Körper der Elemente und von den Elementen wieder ist das obere geeinter und einfacher als das untere[2]). Das ist ein Beweis, dass die

zeitlichen und veränderlichen Dingen zu thun, während in Beziehung auf das Ewige wohl eine Erneuerung der Denkthätigkeit aber keine Erinnerung statthaben könne (IV, 3. 25; vgl. Zeller III, 2 S. 532). An anderen Stellen scheint es wieder, als ob auch er sich zu dieser Lehre bekenne, da er aus derselben das Dasein der Seele vor dem Körper beweisen will. Vgl. Theolog. S. 23 (Plot. IV, 4. 4); Plot. IV, 7. 17.

[1]) — M — De materia hoc idem dicitur quod de forma, scilicet materia est creata ab essentia et forma est a proprietate essentiae, i. e. a sapientia et unitate, etsi essentia non sit propalata proprietate ab ea extrinseca; et haec est differentia inter factorem et factum, quia factor est [una] essentia designata essentialiter, et factum est duae essentiae, quae sunt materia et forma, sicut ostendi, cum assignavi, quare essent materia et forma — D — Manifesta hic etiam illud idem. — M — Essentia prima et sancta et ejus proprietas unum sunt omnimodo non distinctae, sed materia et forma distinctae sunt, quia sunt principium actionis unitatis, quia hoc est, quod primum illam sequetur sine medio, et considera hoc ex multitudine, quae accidit formae, quando magis substantia elongavit se ab ordine originis unitatis.

[2]) Vgl. oben S. 107 ff.

universelle Materie und die universelle Form der Einheit folgen als das von ihr Geschaffene und dass die Materie von der Einheit die Form aufnimmt gemäss der in ihrer Natur begründeten Verschiedenheit, denn das eine von ihnen ist das Tragende und das andere das Getragene[1]). Kann denn aber bei der Materie überhaupt von einem Geschaffensein gesprochen werden? Durch die Schöpfung erlangt ein Ding das Sein; die Materie an sich soll ja aber, wie früher behauptet wurde, gar kein Sein haben, sondern erst durch die Verbindung mit der Form zum Sein gelangen. Demnach würde die Materie an sich, weil sie nichtseiend ist, auch nichtgeschaffen sein. Allein dieser Einwand wäre nur dann berechtigt, wenn wir behauptet hätten, dass die Materie jemals ohne die Form für sich existirt habe. Da aber die Materie keinen Augenblick ohne die Form gewesen ist, so kann sie auch mit der in ihr subsistirenden Form, von der sie das Sein erlangt, zu gleicher Zeit geschaffen worden sein[2]). Das erste Wesen soll nach unserer obigen Behauptung eine mit seinem Wesen identische Eigenschaft haben, durch die es von allen Dingen verschieden ist, und daraus folgt, dass von ihm ein anderes Wesen das Sein erlange, das eine ausserhalb seines Wesens fallende Eigenschaft hat, nämlich die Materie und die Form. Das scheint ja aber etwas Nothwendiges zu sein, während die Materie von den Weisen als die Möglichkeit bezeichnet wird?[3]) Allein die Materie wird nur deshalb als Möglichkeit bezeichnet, weil ihr die Möglichkeit innewohnt, die Form in sich aufzunehmen oder sich mit dem Licht derselben zu bekleiden; die Nothwendigkeit aber kommt ihr zu, weil sie unter dem Willen steht, denn der Wille steht noch über der Form[4]). Stammt die Materie aber aus dem ersten Wesen, so muss die Form aus dem Willen oder aus der Eigenschaft des ersten Wesens stammen, denn dasjenige, was der

---

[1]) V, § 67. Et hoc est signum, quod materia universalis et forma universalis sequuntur unitatem consecutione creaturae et quod materia recipit formam ab unitate secundum diversitatem perceptionis in natura, quia unum eorum est sustinens, alterum sustentatum.

[2]) — D — Jam patet ex praemissis, quod materia non habet esse et creatio est acquisitio essendi, unde sequitur, quod materia non sit creata. — M — Materia non fuit absque forma ictu oculi, ut ideo sit non creata et non habeat esse, sed est creata cum forma simul, quia non habuit esse nisi ex forma, id est quia fuit creata cum creatione formae sustentatae in ea sine spatio temporis.

[3]) Secundum quod dixisti, quia essentia prima et sancta est alicujus proprietatis essentialis, propter [quam] distat ab omni re, oportet, ut habeat esse ab ea essentia, quae est proprietatis extrariae, et haec est materia et forma, et hoc est tanquam necessarium; sed philosophi (Falaquera: חכמים) solent appellare materiam possibilitatem. Vgl. oben S. 225 Anmerk. 3.

[4]) V, § 68.

Wille schafft, kann mit dem, was im ersten Wesen ist, nicht in Widerspruch stehen[1]).

Allein wenn Materie und Form, die eine aus dem ersten Wesen und die andere aus dessen Eigenschaft stammen, wie kann dann von der Form behauptet werden, dass sie zu der Materie hinzukomme?[2]) Das hat man sich jedoch in folgender Weise zu erklären. Die Form kommt von oben und die Materie nimmt sie auf von unten, denn die Materie ist, weil sie das Sein unter der Form hat, das Substrat und die Form wird auf ihr getragen. Der Beweis dafür ist der: da der Spender der Form über allen Dingen ist, so muss das die Form Aufnehmende unter ihr sein; ferner muss, da er selber das wahrhaft Seiende ist, auch das Sein aus ihm ausströmen, und je näher das Seiende dem Urquell des Seins ist, desto stärker muss sein Licht und desto beständiger muss es im Sein sein. Das zeigt sich auch schon im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung, denn der körperlichen Substanz kommt das Sein in höherem Maasse zu als dem Accidens und unter den Accidentien wieder der Quantität in höherem Maasse als der Qualität[3]). Die Materie aber nimmt die Form vom ersten Wesen auf durch Vermittlung des Willens und deshalb hat man auch gesagt, die Materie sei gleichsam der Thron des Einen und der Wille als der Spender der Form sitze auf ihm und ruhe über ihm[4]). Dass aber der Wille etwas Anderes sei als die Form[5]), dafür spricht neben den anderen Beweisen, die wir für die Existenz des Willens gebracht haben, auch der Umstand, dass die Form eines Wesens bedarf, das sie in Bewegung setzt, sie zumisst und vertheilt[6]). — Wir haben oben die Schöpfung mit dem Ausströmen des Wassers aus einem Quell und mit dem Reflex der Form in einem Spiegel vergleichen[7]); man kann die Schöpfung aber auch

---

[1]) — D — Adde explanationem, quod materia sit ab essentia et forma a proprietate. — M — Estne possibile, ut voluntas faciat contra id, quod est in essentia? — D — Non est possibile. — M — Ergo oportet, ut materia fiat ab essentia et forma a voluntate i. e. sapientia. Wenn aus dem Wesen Gottes die Materie hervorgeht, dann muss der Wille die Form schaffen, weil die Materie der Form bedarf, um mit ihr zusammen das Sein zu konstituiren.

[2]) — D — Si materia et forma sunt ab essentia et proprietate, cur dicitur forma advenire materiae et unde forma venit ad materiam? Da Materie und Form aus dem ersten Wesen und dessen Eigenschaft stammen, die Eigenschaft aber mit dem Wesen identisch ist, so sollten Materie und Form erst keiner Vereinigung miteinander bedürfen, denn beide stammen aus demselben Wesen.

[3]) V, § 69. Vgl. oben S. 87. 217.

[4]) Vgl. oben S. 21 Anmerk. 4.

[5]) Vgl. oben S. 248.

[6]) V, § 70.

[7]) Vgl. oben S. 256 ff.

mit dem Worte vergleichen, das der Mensch ausspricht[1]), denn wenn der Mensch ein Wort ausspricht, so prägen sich die Form und der Inhalt desselben dem Gehör und der Vernunft des Hörenden ein[2]). Von diesem Vergleiche ausgehend, kann man daher auch sagen, dass der Schöpfer das Wort gesprochen und dass dessen Sinn dem Wesen der Materie sich eingeprägt und diese ihn bewahrt habe, das will sagen, dass die geschaffene Form sich der Materie eingeprägt und in ihr abgebildet habe[3]). Die Stimme nämlich kann man der universellen Materie vergleichen, denn die Stimme ist die universelle Materie, welche alle partikulären Stimmen trägt, während diese wieder die Töne, Silben und Intervalle tragen; die sichtbare Form gleicht der Form des gehörten Wortes und diese theilt sich in die partikulären Formen, die von den partikulären Materien getragen werden (unter den partikulären Formen nämlich sind die Bewegungen und unter den partikulären Materien die Töne zu verstehen)[4]); die verborgene oder geistige Form aber ist dem Sinne zu vergleichen, der durch das Wort ausgedrückt wird. Die Schöpfung endlich ist mit dem Sprechen zu vergleichen, weil durch die Hervorbringung des Wortes beim Sprechen die Materie, welche die Form des offenbaren und des verborgenen Wortes, d. h. des Sinnes, trägt, das Sein und die Existenz erlangt. Das Sprechen und die Schöpfung sind auch darin einander ähnlich, dass ein jedes von ihnen zu seinem Sein und zu seiner Existenz eines Wirkenden bedarf[5]).

Aus Allem, was vorangegangen ist, haben wir die Ueber-

---

[1]) Vgl. oben S. 248.

[2]) Vgl. oben S. 156. 205.

[3]) Vgl. Falaquera's More ha-More S. 94 und Zarza's Mekor Chajim Fol. 4 b. Benutzt wird diese Stelle im Mikrokosmus des Josef ibn Zaddik (S. 6) und von Abraham ibn Chasdai im „Prinz und Derwisch" (vgl. oben S. 48 Anmerk. 2).

[4]) Fol. 79 a: intelligo autem per formas particulares motus et per materias particulares tonos.

[5]) V, § 71. Der letzte Theil dieses Stückes lautet in der lat. Uebersetzung: — D — Quae est similitudo creationis? — M — Locutio, scilicet cum prolatione verbi, quando loquuntur, per illud habet esse materia, quae sustinet formam verbi manifesti et formam ejus occulti, scilicet intellectum, quem significat, et existentiam eorum similiter. — D — Conveniunt hoc exemplum et exemplatum ejus aliquo modo? — M — In hoc etiam conveniunt, quod unaquaeque earum ad esse suum et existentiam opus habet factore suo. — Auch Plotin bedient sich der Analogie mit der Rede und dem Laut, welcher durch die Luft tönt und das Ohr berührt, um zu zeigen, wie man sich das gleichzeitige Vorhandensein der Weltseele in den verschiedenen materiellen Dingen zu denken habe (VI, 4. 12). Vgl. auch oben S. 254 Anmerk. 3. — Offenbar aber ist es hier Gabirol hauptsächlich darum zu thun, durch diesen Vergleich der Schöpfung mit dem Sprechen oder dem Wort an den Ausdruck des biblischen Schöpfungsberichtes anzuknüpfen (vgl. oben S. 252 Anmerk.), um die Vereinbarkeit seiner Lehre mit demselben anzudeuten.

zeugung gewonnen, dass es in den geschaffenen Dingen nichts Anderes giebt als Materie und Form, wir haben ferner das Wesen der universellen Materie und der universellen Form erkannt und haben eingesehen, dass die Bewegung eine dem Willen entströmende Kraft sei und dass der Wille selber eine göttliche Kraft sei, die Alles durchdringt und sich in Allem ausbreitet, wie sich das Licht in der Luft, die Seele im Körper und die Intelligenz in der Seele ausbreiten[1]). Die Wissenschaft von der Materie und der Form darf jedoch nicht als das letzte Ziel unserer Erkenntniss angesehen werden. Wir müssen vielmehr von ihr aus mit Vorsicht weiter fortzuschreiten suchen[2]), müssen beständig danach trachten, das Wesen der universellen Materie und der universellen Form, eine jede von ihnen losgelöst von der anderen, zu erkennen, müssen uns klar machen, welcher Art der Unterschied ist, der in die Form fällt, wie diese in absoluter Weise sich in die Materie ergiesst und dieselbe durchdringt und wie sie durch alle Substanzen, deren Stufen entsprechend, hindurchgeht und müssen endlich in unserer Vernunft die Materie von der Form, die Form vom Willen und den Willen von der Bewegung auf das Sorgfältigste zu unterscheiden suchen. Wenn wir uns diese Erkenntniss in vollkommener Weise werden angeeignet haben, dann wird unsere Seele rein und unsere Vernunft lauter geworden sein und wird vordringen bis in die Welt der Intelligenz[3]). Wir werden dann auf die Gesammtheit der Materie und der Form schauen und die Materie mit allen Formen, die in ihr sind, wird uns sein wie ein Buch, das wir vor uns haben[4]), und wir werden in unserer Vorstellung auf ihre Zeichen blicken und ihre Gestalten betrachten und werden uns so der Hoffnung hingeben dürfen, auch zur Erkenntniss dessen zu gelangen, was noch höher ist als dies. Das aber ist die Ursache, durch welche alle Dinge sind, die Wissenschaft von der Welt der Gottheit, die das All und Grösste ist und im Vergleich mit welcher Alles, was unter ihr ist, überaus klein ist[5]). Der Weg, um zu dieser erhabensten Wissenschaft zu

---

[1]) V, § 72. Vgl. oben S. 253 Anmerk. 3.

[2]) — D — Ex omnibus, quae praemisisti, jam claruit mihi, quod in omnibus, quaecunque creata sunt, non est nisi materia et forma, et intellexi materiam universalem et formam universalem et patuit mihi, quod motus [est virtus effluxa e voluntate et patuit mihi, quod voluntas] est virtus divina omnia penetrans, diffusa in omnibus sicut diffusio luminis in aere et animae in corpore et intelligentiae in anima. Da mihi consilium, quod deinceps debeam inquirere. — M — Scientiam de materia et forma non debes credere ad omnia tibi posse sufficere, sed sustine, ne properes, et semper stude etc.

[3]) Vgl. oben S. 247.

[4]) Et materia cum omnibus formis, quae sunt in ea, fiet tibi tanquam liber propositus coram te. Vgl. oben S. 84. 247.

[5]) Vgl. oben S. 164. 233.

gelangen, ist aber ein zwiefacher: erstens von Seiten der Erkenntniss des Willens, insofern derselbe bereits in die ganze Materie und Form ergossen ist, und zweitens von Seiten der Erkenntniss des die Materie und die Form umfassenden Willens oder der höchsten Kraft, insofern dieselbe sich mit der Materie und der Form noch nicht vermischt hat[1]). Um jedoch zu der Erkenntniss dieser Kraft, insofern dieselbe sich mit der Materie und Form noch nicht vermischt hat, aufzusteigen, muss sich die Seele zuerst zu der Kraft erheben, insofern dieselbe sich mit der Materie und der Form bereits vermischt hat, und dann von dieser Kraft aus von Stufe zu Stufe emporsteigen, bis wir zu ihrem Quell und Ursprung gelangen. Die Frucht aber, die aus diesem Bemühen uns erwachsen wird, wird die Befreiung vom Tode und die Vereinigung mit dem Quell des Lebens sein[2]). Um dieses herrliche Ziel zu erreichen, müssen wir uns jedoch lossagen von den sinnlichen Dingen, müssen im Geiste uns in die intelligibelen Dinge versenken[3]) und uns ganz dem Spender alles Guten hingeben. So wir dieses thun, wird auch Er auf uns herniederschauen und uns Gutes erweisen, denn er ist der Quell alles Guten[4]).

Damit hat unser Philosoph sein letztes Wort gesprochen. Wie aber lautet das Endergebniss, mit dem er uns entlässt? Versuchen wir es, uns dasselbe klar zu machen, indem wir die letzten Ausführungen, die sich auf die Lehre von der Schöpfung oder auf die Entstehung der Materie und der Form beziehen, im Zusammenhang mit dem Gesammtsystem der Gabirol'schen Philosophie betrachten. Wir gehen vom Willen aus. Der Wille ist das wirkende Princip, auf welches die Schöpfung oder der Process des

---

[1]) — D — Et quid est post hoc? — M — Causa, propter quam est, quidquid est, et hoc est scientia de seculo Deitatis, quod est totum, maximum, et quicquid infra illud est, comparatione ejus valde parvum est. — D — Quae est via perveniendi ad hanc scientiam dignissimam? — M — Perveniendi ad hanc scientiam duo sunt modi: unus est per scientiam de voluntate, secundum quod infusa est in tota materia et forma, secundus per scientiam de voluntate comprehendente materiam et formam, quae est virtus altissima, secundum quod cum nihilo materiae et formae est commixta. Bei Falaquera ist der Text defekt und die Stelle dadurch unverständlich geworden. Das hätte Munk auch aus dem Text der ihm vorliegenden lat. Uebersetzung entnehmen können; er brauchte für sensus (S. 148 Anmerk. Z. 3 v. o.) nur secundus zu lesen, um einen korrekten Text der Stelle zu erhalten, deren Sinn er vollständig verkannt hat.

[2]) V, § 73. Vgl. oben S. 219 Anmerk. 3.

[3]) Vgl. oben S. 67. 164.

[4]) V, § 74. Vgl. More ha-More S. 135. Wir haben diese den Schluss des Buches bildende Stelle nach Falaquera wiedergegeben; in der lat. Uebersetzung lautet sie, wie folgt: — D — Quid erit auxilium consequendi hanc spem nobilem? — M — Sequestrari prius a sensibilibus et mente infundi intelligibilibus et suspendi totum a datore bonitatis, cumque hoc feceris, respiciet te et tibi largus erit, sicut convenit illi. Amen.

Werdens seinem letzten Grunde nach zurückzuführen ist. Als das wirkende Princip bringt der Wille die Form hervor. Die Materie, so lehrt Gabirol, ist vom ersten Wesen geschaffen, die Form von der Eigenschaft des ersten Wesens, der Weisheit und Einheit, die mit diesem Wesen selbst identisch ist. Die Eigenschaft des ersten Wesens oder seine Weisheit und Einheit ist aber nichts Anderes als der Wille. Allein wenn die Eigenschaft des ersten Wesens mit dem ersten Wesen selbst identisch ist, wie können die Wirkungen beider dann verschieden sein? Wie kann aus dem Willen etwas Anderes hervorgehen als aus dem Wesen, wenn beide im Grunde ein und dasselbe sind?[1]). Bei Gabirol selber freilich werden wir uns nach einer präcisen Antwort auf diese Frage vergeblich umsehen. Wir werden uns dieselbe jedoch unter Zuhülfenahme früherer Aussprüche in folgender Weise zu denken haben. Es müssen zwei verschiedene Stadien des Willens unterschieden werden. Der Wille an sich ist ein anderer als der Wille, der bereits in den Schöpfungsprocess eingegangen ist und sich in die Materie und die Form ergossen hat[2]). Denken wir uns den Willen, wie er an sich ist, ohne Beziehung auf die Welt, so ist er in der That von dem Wesen Gottes gar nicht zu unterscheiden; das Attribut oder die Eigenschaft Gottes ist mit dem Wesen Gottes identisch. Als das mit dem Wesen Gottes identische Attribut ist der Wille ebenso unendlich wie das göttliche Wesen selbst, er ist in sich selber ruhig und unbewegt; demnach kann der Wille an sich weder das Princip des Endlichen noch das der Bewegung sein[3]). Das Princip des Endlichen und der Bewegung wird der Wille vielmehr erst dadurch, dass er sich selber determinirt und sich gewissermassen in seinem Wesen zusammenzieht[4]). Der Wille als wirkendes Princip ist mithin nicht mehr der unendliche Wille, wie er im Wesen Gottes existirt; der Wille ist, indem er zu wirken angefangen hat, endlich geworden[5]). So erklärt sich auch der scheinbare Widerspruch, dass uns der Wille bei Gabirol bald als etwas mit dem Wesen Gottes Identisches entgegentritt, bald wieder als ein von dem Wesen Gottes losgelöstes, besonderes Wesen, das gewissermassen die erste Emanation Gottes darstellt und als solche die Vermittlung zwischen Gott und der universellen Form bildet. Als Wille an sich ist der Wille mit dem Wesen Gottes identisch; als determinirter Wille aber tritt der Wille aus dem Wesen Gottes heraus und

[1]) Vgl. oben S. 261 Anmerk. 2.
[2]) Vgl. oben S. 196 Anmerk. 2; S. 249 ff.; S. 264 Anmerk. 1; Seyerlen XVI, S. 350.
[3]) Vgl. oben S. 255 ff.
[4]) Vgl. oben S. 196 Anmerk. 2; Königskrone V. 94 (oben S. 22 Anmerk. 3).
[5]) Vgl. oben S. 166 Anmerk. 2; S. 196 Anmerk. 2.

hypostasirt sich zu einem besonderen Wesen, welches das wirkende Princip ausmacht und die Form in Bewegung setzt[1]). Mit dieser Lehre von der Selbstdetermination des Willens bietet sich Gabirol aber auch die Möglichkeit dar, noch im letzten Augenblick dem Zwang der neuplatonischen Emanationslehre gewissermassen zu entschlüpfen und, indem er die Schöpfung als einen Akt der freien Selbstbestimmung Gottes darstellt, eine gewisse Annäherung an die biblische Schöpfungslehre zu gewinnen. Das ist auch offenbar die Tendenz, welche durch den ganzen letzten Theil seiner Ausführungen sich hindurchzieht. Wie man sich freilich diese Selbstdetermination des Willens zu denken habe, wie aus dem Willen an sich ein determinirter Wille geworden sei, darüber hat es Gabirol an jeder Aufklärung fehlen lassen.

Wir gehen nun zu der Form über. Die Form stammt aus dem Willen; sie ist gleichsam das Licht, das aus dem Willen hervorströmt und sich mit der Materie verbindet, wie das der Kraft der Sonne entströmte Licht sich mit der Luft verbindet[2]). Welches Stadium des Willens ist damit gemeint? Solange sie im Wesen des Willens verharrt, d. h. bevor sie dem Wesen des Willens entströmt und sich mit der Materie verbindet, kann die Form, streng genommen, gar nicht als Form betrachtet werden, denn im Begriff der Form liegt es, dass sie von der Materie getragen werde; die im Wesen des Willens existirende Form aber ist absolut für sich und steht mit der Materie in keiner Verbindung[3]). Die universelle Form nimmt den Charakter der Form erst an, nachdem sie aus dem Willen entströmt ist und sich mit der Materie verbunden hat. Im Willen hat die Form ein nur potentielles Sein, d. h. sie ist im Willen eine Form nur der Möglichkeit nach, an sich aber, d. h. nicht als Form betrachtet, hat sie im Willen ein Sein der Wirklichkeit nach; ja sie ist im Willen in noch viel höherem Maasse wirklich existirend als in der Materie, denn ihre Aktualität ist im Willen noch nicht geschwächt und getrübt durch die Einwirkung, die sie später von der Materie erleidet[4]). Die universelle Form, die sich bereits mit der universellen Materie verbunden hat, ist nur ein schwacher Abglanz von derjenigen Form, die im Wesen des Willens existirt; sie verhält sich zu dieser wie das Licht, das sich der Luft mittheilt, zu der ganzen

---

[1]) ergo debet, ut voluntas sit media inter essentiam altissimam et formam, quae defluxa est a voluntate, sed quando intellexerimus voluntatem non agentem, tunc non est media et finita, sed ipsa et essentia idem (oben S. 196 Anmerk. 2). Vgl. oben S. 255 ff.; S. 260 ff.

[2]) Vgl. oben S. 254.

[3]) Vgl. oben S. 197 ff.; S. 220 ff.

[4]) Vgl. oben S. 195 ff.; S. 213 ff.

Fülle des Lichtes, die in der Sonne selber vorhanden ist[1]). Die im Willen existirende Form ist unendlich und kann vom Wesen des Willens gar nicht getrennt werden; endlich wird die Form erst durch die Verbindung, die sie mit der Materie eingeht[2]). Die Form an sich geht sowenig wie der Wille an sich in den Schöpfungsprocess ein, so dass die Form an sich überhaupt von dem Willen kaum noch unterschieden werden kann[3]). Die Form an sich dürfte demnach als mit dem determinirten Willen identisch zu betrachten sein[4]); der determinirte Wille ist die im Wesen des Willens existirende Form, die dann aus dem Willen ausscheidet und, indem sie sich mit der Materie verbindet, zur Form der Intelligenz wird. So wird es uns auch erst recht begreiflich, was Gabirol eigentlich im Sinne hat, wenn er an mehreren Stellen die Behauptung ausspricht, dass der Wille selber sich mit der Form in der Materie ausbreite, dass er mit der Materie und der Form sich verbinde, wie die Seele sich mit dem Körper verbindet[5]). Allerdings liesse sich gegen unsere Auffassung der Einwand erheben, dass eine Identität des Willens mit der Form von Gabirol ja ausdrücklich bestritten werde[6]). Allein schon der Umstand, dass Gabirol sich veranlasst sieht, gegen eine solche Identificirung Einspruch zu erheben, darf als ein Beweis dafür gelten, dass er selber sich bewusst gewesen sei, durch seine Darstellung dem Leser einen solchen Gedanken mindestens nahegelegt zu haben. Im Uebrigen aber will Gabirol mit dieser Verwahrung wohl nur der Auffassung entgegentreten, als ob die Form, die bereits in den Schöpfungsprocess eingegangen ist und sich mit der Materie verbunden hat, mit dem Willen identisch sei. Durch die Annahme, dass die Form an sich als mit dem Willen identisch zu betrachten sei, erklärt es sich auch, wie Gabirol dazu gekommen ist, die Eigenschaft des ersten Wesens oder den Willen ohne jede weitere Begründung unter dem Namen der Weisheit einzuführen[7]). Die Form in ihrer Verbindung mit der Materie konstituirt das Wesen der Intelligenz, die als die erste der geistigen Substanzen und dem Begriff der Intelligenz entsprechend wohl auch als die Weisheit bezeichnet werden darf. Der

---

[1]) Vgl. oben S. 131; S. 195; S. 213 ff.; S. 264.

[2]) Vgl. oben S. 231.

[3]) Certe distinguere formam a voluntate difficile est, quia distinctio non est nisi propter materiam, et ideo putatur indistincta esse a voluntate (vgl. S. 231 Anmerk. 1).

[4]) Vgl. oben S. 232 Anmerk. 1; Seyerlen XVI, S. 356 ff. So heisst es auch bei Isaak ibn Latif צורת העולם Cap. 27: השכל העליון הקדמוני הנצחי הנעלם המתואר בחפץ ומאחר הצורה והחומר וגו׳.

[5]) Vgl. oben S. 228. 253. 263.

[6]) Vgl. oben S. 228; S. 254 ff.; S. 261.

[7]) Vgl. oben S. 259.

Wille als mit der universellen Form identisch ist aber der Quell, aus welchem die Form der Intelligenz entströmt ist; demnach darf dem Willen in noch eminenterem Sinne als der Intelligenz der Name der Weisheit beigelegt werden, wie Gabirol ja auch ausdrücklich bemerkt, dass der Wille nicht nur eine geistige Kraft, sondern noch viel vortrefflicher als eine geistige Kraft sei [1]).

Wir kommen endlich zur Materie. Wie an einigen früheren Stellen, so hatte Gabirol auch noch im letzten Theile seiner Untersuchung, und zwar da, wo es sich darum handelte, das Wesen des Willens zu bestimmen, den Willen als die göttliche Kraft bezeichnet, durch welche die Materie und die Form gewirkt werde [2]). Bei dieser Erklärung kann jedoch Gabirol nicht stehen bleiben, denn Materie und Form können, da sie absolute Gegensätze sind, nicht aus einem und demselben Quell hervorgegangen sein. Und doch scheint Gabirol mit seiner wahren Meinung über den Ursprung der Materie, solange es nur irgend geht, zurückhalten zu wollen. Erst an der Stelle, wo er sich unmittelbar vor die Frage nach der Entstehung der Materie gestellt sieht und er einer Entscheidung nicht mehr aus dem Wege gehen kann, da giebt er mit kurzen Worten die Erklärung ab: die Materie ist vom ersten Wesen geschaffen und die Form ist von der Eigenschaft des ersten Wesens geschaffen. Das ist allerdings eine Lösung, auf die wir nicht gefasst waren und von der wir es begreifen, dass es Gabirol nicht gerade leicht geworden sei, sie auszusprechen. Trotz mancher Schwankungen in der Begriffsbestimmung von Materie und Form hatte sich doch die Anschauung bei uns herausgebildet, dass die Materie im Vergleich mit der Form als etwas Niedrigeres und Untergeordneteres zu betrachten sei. Das war gerade im letzten Theil der Untersuchung noch mehr als sonst hervorgetreten. Da war die Materie als das Nichtseiende bezeichnet worden, das erst durch die Verbindung mit der Form, aus dem Schmerz des Nichtseins erlöst, zur Freude des Seins gelange. Der Einheit der Form gegenüber sollte die Materie das Princip der Vielheit und Theilung darstellen; sie sollte der Grund sein für die Trübung und Schwäche, von der das Sein der mit ihr verbundenen Form nach unten zu ergriffen werde. Ist aber die Materie aus dem ersten Wesen und die Form aus der Eigenschaft des ersten Wesens hervorgegangen, so wird damit der Materie eine Superiorität über die Form zugestanden, die allen unseren bisherigen Vorstellungen von der Materie und deren Verhältniss zur Form schnurstracks zuwiderläuft [3]). Und doch ist Gabirol, nachdem er einmal den

---

[1]) Vgl. oben S. 254. Auch der partikuläre oder menschliche Wille wird an einer Stelle (S. 249) der partikulären Intelligenz gleichgesetzt.

[2]) Vgl. oben S. 99; S. 253 u. a. O.

[3]) Dieser Einwand schwebt auch schon Wilhelm von Auvergne

Willen für die Entstehung der Form in Anspruch genommen hat, jeder andere Ausweg abgeschnitten. Will er die Materie nicht geradezu als unerschaffen und ewig setzen, so muss er sich dazu entschliessen, ihre Entstehung auf das erste Wesen selbst zurückzuführen. Dass ihm diese Lösung Nichts weniger als behaglich sei, das giebt sich auch darin zu erkennen, dass er dieselbe nicht nur im früheren Verlauf der Untersuchung auch nicht mit einem einzigen Worte andeutet, sondern dass er auch sofort, nachdem er sie ausgesprochen, wieder über sie hinweggeht, indem er ganz in der früheren Weise die Materie als das Substrat bezeichnet, das unter der Form stehe, während die Form auf sie herniederströme und über ihr stehe[1]). Wir aber scheiden von der Lehre Gabirol's unter dem Eindruck, dass unser Philosoph selber daran verzweifelt habe, eines der Grundprobleme seines ganzen Systems einer wirklich befriedigenden Lösung entgegenführen zu können[2]).

---

vor, wenn er gegen die Lehre, dass auch die geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt seien, das folgende Argument geltend macht (De universo pag. 850 col. 1): Tertio errant in hoc, quod materiam ponere coguntur exire primum a creatore et ita omnium substantiarum imperfectissimam propinquiorem esse creatori et prius ab illo exire quam aliquam aliarum, et propter hoc imperfectum prius erit ordine naturali quam perfectum. Vgl. meine Abhandlung in der Revue des Études Juives B. XVI.

[1]) Vgl. oben S. 261.

[2]) Seyerlen will (a. a. O.) die Schwierigkeit in folgender Weise auflösen. Die Materie an sich, so meint er, ist ebensowenig Materie, wie die Form an sich Form ist. Wie die Form an sich, so ist auch die Materie an sich ein Unendliches; Materie und Form fallen demnach in Eins zusammen, wie Gott und Wille in Eins zusammenfallen. Im Wesen Gottes würde mithin der Unterschied von Materie und Form überhaupt aufgehoben sein. — Allein wird die Identität zwischen Gott und dem Willen nicht wieder aufgehoben, wenn die Materie aus dem Wesen Gottes und die Form aus dem Willen hervorgehen sollen? Wenn Seyerlen diese Schwierigkeit damit zu beseitigen glaubt, dass er meint, auch Materie und Form fielen im Wesen Gottes in Eins zusammen, so vergisst er, dass es dann wieder keine Erklärung dafür gebe, wie Materie und Form ausserhalb des göttlichen Wesens in zwei absolut verschiedene Principien auseinander gehen können. Wir bewegen uns hier eben in einem Zirkel, aus dem es kein Entrinnen giebt.

Register.

Die beigegebenen Zahlen bezeichnen die Seitenzahlen.

Aaron ben Josef, der Aeltere 46, 165 A. 2.
Abot d'R. Natan 117 A. 3.
Abraham ibn Chasdai 32 A., 48, 48 A. 1, 48 A. 2, 262 A. 3.
Abraham bar Chia 214 A. 3.
Abraham ibn Daud 4, 9 A. 2, 44 f., 73 A. 3, 115 A. 3, 126 A 4, 147 A. 1, 148 A. 1, 222 A. 2, 234 A. 1, 240 A.
Abraham ben David 108 A. 4.
Abraham ibn Esra 22 A. 5, 41, 41 A. 3, 252 A.
Abraham ben Schemtob Bibago 51 A. 5.
Abraham Zacuto 1 A. 1.
Abravanel, Isaak 22 A. 5, 51, 51 A. 4, 51 A. 5, 52 A. 2, 93 A. 2, 234 A. 1, 252 A.
Abravanel, Juda 51 f.
Abulhakam al-Karmâni 35 A. 7.
al-Batlajûsi 131 A. 4, 165 A. 2, 167 A. 2, 254 A. 3.
Albertus Magnus 10 A. 2, 54, 54 A. 3, 57 f., 61.
Alexander Aphrodisias 49 A. 2, 89 A. 2, 117 A. 4.
Alexander von Hales 61.
al-Farabi 24. 46.
al-Gazzâli 48 A. 1, 51 A. 4.
al-Jaunâni 25 A. 1.
al-Nedim 25 A. 1.
Aristoteles 15 A., 18, 19, 20 A., 24, 25 A. 7, 28, 37 A., 39, 41 A. 1, 45, 50 A. 2, 54, 72 A. 4, 73 A. 2, 75 A. 3, 77 A. 1, 89 A. 2, 97 A. 2, 100 A. 1, 101 A. 2, 117 A. 3, 126 A. 4, 142 A. 2, 153 A., 153 A. 2, 154 A. 1, 155 A. 2, 159 A. 1, 164 A. 1, 190 A. 3, 210 A. 4, 218 A. 1, 222 A. 2, 240 A., 242 A. 3.
Averroës 37 A.
Boëtius 14 A. 1.
Bonaventura 61 A. 1.
Castellani Petrus Nicolaus 26 f.
Charpentin (Carpentarius) Jacob 27, 27 A. 1, 27 A. 2, 28 A. 1, 32 A. 1.
David ben Simri 5 A.
Dominicanerorden 61.
Dominicus Gundisalvus 14, 14 A. 1, 15, 15 A. 2, 15 A. 3.
Duran, Brüder 46 A. 4.
Duran, Simon ben Zemach 47 A. 2, 93 A. 2, 234 A. 4.
Eli ben Josef Chabillo 51.
Empedokles 25 A. 2, 33, 34, 43 A. 9, 50.
Epicuräer 57.
Falaquera 7 A. 2, 19, 19 A. 2, 24 A. 4, 33, 34 A. 1, 36 A. 3, 41 A. 1, 47, 48 A., 49, 72 A. 1, 116 A. 1, 126 A. 1, 157 A. 3, 165 A. 2, 224 A. 6, 226 A., 228 A. 4, 233 A. 3, 234 A. 1, 239 A. 7, 241 A. 4, 243 A. 6, 252 A, 254 A. 5, 256 A. 1, 256 A. 3, 257 A. 1, 258 A. 3, 262 A. 3, 264 A. 1, 264 A. 4.
Franciscanerorden 54, 61, 64.
Gerson ben Salomo 16.
Giordano Bruno 64 f.

Hezekia ben Chalafta 8 A.
Hippokrates 154 A. 2.
Ibn Sab'în 39 A. 1.
Ibn Saila 37 A. 1.
Ibn Sîna 13 A. 6, 14 A. 2, 15 A. 2, 15 A. 3, 16, 24, 37 A. 1, 46, 56.
Isaak ibn Latif 46, 46 A. 4, 214 A. 3, 234 A. 1, 267 A. 4.
Isaak ben Scheschet 46 A. 4.
Isaak Israeli 48 A. 1.
Jedaja Penini 18, 47, 47 A. 2.
Jehuda Alcharisi 1 A. 1.
Jehuda Alfachar 48 A. 1.
Jehuda Barzeloni 252 A., 257 A. 1.
Jehuda ben Nissim 36 A. 1.
Jehuda ha-Lewi 2, 42, 242 A.
Jehuda ibn Tibbon 16, 18.
Jekuthiel 2 A. 2.
Jezira, Buch 24, 108 A. 4, 116 A. 2.
Johannes Avendehut 14 A. 1, 15, 15 A. 2, 15 A. 3.
Johannes Duns Scotus 54, 61 f.
Josef ben Schemtob 27 A. 1, 42 f.
Josef Chiquittila 50 A. 2.
Josef Delmedigo 52 A. 2, 53.
Josef ibn Zaddik 34 A. 1, 42 f., 68 A. 4, 101 A. 5, 262 A. 3.
Kalam 116 A. 1.
Lautere Brüder 9 A., 17 A. 2, 18 A. 1, 35 f., 53 A. 3, 67 A. 1, 71 A. 4, 75 A. 2, 77 A. 3, 78 A. 2, 80 A. 4, 81 A. 1, 86 A., 87 A. 1, 89 A. 2, 96 A., 97 A. 2, 113 A. 2, 117 A. 3, 119 A. 1, 128 A. 1, 129 A. 2, 130 A. 1, 131 A. 4, 149 A., 149 A. 1, 153 A. 2, 154 A. 2, 159 A. 1, 160 A. 3, 198 A. 1, 213 A. 1, 215 A. 4, 229 A. 2, 240 A., 254 A. 3.
Leo X Papst 26, 28 A. 3.
Liber de anima 13 f., 20 A. 3, 69 A. 2, 75 A. 2, 89 A. 2, 148 A. 1, 148 A. 2, 151 A. 2, 159 A. 1, 171 A. 1, 176 A. 3, 177 A. 1, 178 A. 1, 178 A. 2, 180 A. 1, 181 A., 183 A. 1, 199 A. 1, 199 A. 2, 218 A. 1, 230 A., 247 A. 5.
Liber de causis 33, 33 A. 1, 33 A. 2, 54, 60 A. 2, 84 A. 2, 86 A., 95 A. 3, 106 A. 3, 118 A. 1, 120 A. 1, 131 A. 4, 163 A. 2, 166 A., 187 A. 1, 240 A.
Maimonides 4 A. 2, 39, 46, 46 A. 2, 48 A. 1, 65 A., 234 A. 4, 252 A.
Marsilius Ficinus 52 A. 2.
Maslamah, Arzt und Philosoph 35 A. 7.
Moses Almosnino 53.
Moses Arovas 27, 27 A. 1, 28 A. 2, 32 A., 53 A. 4.
Moses ibn Esra 1 A. 1, 2 A. 3, 35 A. 4, 40 f., 66 A. 2, 69 A. 3, 117 A. 4, 165 A. 2.
Moses ben Nachman 252 A.
Moses de Leon 49, 49 A. 2.
Moses ibn Tibbon 4 A. 2.
Mutaziliten 125 A.
Neuplatonische Philosophie 3, 5, 9 A., 24, 25, 28 A. 1, 30, 34, 36, 38, 39, 50, 54, 68 A. 1, 84 A. 2, 117 A. 3, 131 A. 2, 160 A. 3, 199 A. 1, 212 A., 218 A. 1.
Nicolaus von Cusa 64.
Origines 32 A. 1.
Patricius Franciscus 27 A.
Petrus Hispanus 8 A.
Philo 3, 4, 23, 89 A. 2, 125 A., 251 A. 3, 255 A.

Plato 15 A., 24, 24 A. 4, 30 A. 1, 54 A. 3, 57, 68 A. 1, 73 A. 3, 175 A. 2, 180, 180 A. 1, 193 A. 4, 198, 199 A. 1, 206 A. 1, 214, 214 A. 3, 229 A. 2, 236 A. 1, 251 A. 3, 252 A., 258 A. 4.
Plotin 23 A. 1, 24, 25, 26 A., 27, 29, 30, 31, 33, 41 A. 1, 50 A. 2, 52, 66 A. 2, 66 A. 3, 67 A. 1, 68 A. 1, 70 A., 71 A. 1, 73 A. 3, 75 A. 2, 75 A. 3, 77 A. 1, 80 A. 4, 85 A. 4, 90 A. 2, 92 A. 2, 93 A. 2, 95 A. 1, 99 A. 3, 105 A. 1, 106 A. 2, 113 A. 2, 121 A. 1, 125 A., 128 A. 1, 130 A. 1, 131 A. 2, 140 A. 1, 144 A. 1, 148 A. 2, 153 A., 161 A. 1, 163 A. 2, 164 A. 1, 165 A. 2, 167 A., 170 A. 2, 173 A. 2, 175 A. 2, 176 A. 1, 177 A. 1, 182 A. 3, 187 A. 1, 188 A. 1, 191 A. 2, 198 A. 1, 198 A. 2, 206 A. 1, 207 A. 1, 210 A. 4, 213 A. 1, 214 A. 3, 215 A. 1, 215 A. 4, 225 A., 225 A. 2, 225 A. 3, 227 A. 2, 227 A. 3, 229 A. 2, 230 A., 232 A. 3, 236 A. 1, 238 A., 240 A., 241 A. 3, 242 A. 3, 251 A. 3, 254 A. 5, 256 A. 3, 257 A. 1, 258 A. 4, 262 A. 5.
Porphyrius 25 A. 7, 31, 93 A. 1, 130 A. 1.
Proklus 33, 95 A. 3, 118 A. 1, 153 A. 2, 240 A.
Pythagoras 24 A. 3, 25 A. 2, 41 A. 1, 117 A. 3, 118 A. 1, 187 A. 1.
Raimund, Erzbischof von Toledo 15.
Roseus Franciscus 27, 28 A. 3.
Saadja 4, 17 A. 1, 18, 18 A. 1, 18 A. 4, 22 A. 5, 24, 39, 42, 42 A. 2, 42 A. 5, 44, 68 A. 1, 85 A. 1, 116 A. 2, 117 A. 3, 188 A. 1, 237 A. 4.
Said, arabischer Historiker 39 A. 1.
Salomon ben Aderet 47 A. 2.
Salomon ibn Ajub 5 A.
Salomon Labi 44 A. 4.
Salomon Parchon 22 A. 5.
Samuel ben Chofni 22 A. 5.
Samuel ibn Zarza 49, 49 A. 1, 234 A. 4, 254 A. 5, 262 A. 3.
Samuel Motot 44 A. 4, 49 A. 1.
Sauricus Lucas 27 A.
Schahrestâni 16, 25 A. 1, 30 A. 1, 34, 117 A. 3, 154 A. 2, 187 A. 1, 257 A. 1.
Schemtob Schaprut 234 A. 1.
Sepher Hajaschar (Ethik) 234 A. 1.
Socrates 20 A., 57.
Sohar 49 f.
Spinoza 3, 65, 203 A. 1.
Stoiker 57.
Themistius 24 A. 4, 199 A. 1.
Theologie des Aristoteles 25 f., 31 f., 42, 50, 67 A. 1, 68 A. 1, 71 A. 3 84 A. 2, 85 A. 1, 85 A. 4, 87 A. 3, 90 A., 90 A. 2, 94 A. 3, 95 A. 3, 97 A. 2, 106 A. 2, 115 A. 2; 118 A. 1, 119 A. 1, 128 A. 1, 129 A. 2, 130 A. 1, 131 A. 4, 139 A. 1, 139 A. 3, 140 A. 1, 144 A. 1, 148 A 2, 151 A. 4, 152 A. 1, 161 A., 163 A. 2, 165 A. 2, 167 A., 176 A. 1, 187 A. 1, 187 A. 4, 193 A. 4, 229 A. 2, 259 A.
Theophrast 57.
Thomas von Aquino 28 A. 2, 33, 51, 54, 59 f., 61, 62.
Versorius 51.
Wilhelm von Auvergne 3 A. 1, 12 A., 16 A. 2, 54 f., 62 A. 2, 162 A. 3, 268 A. 3.
Wilhelm von Lamarre 61.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

89094348612

b89094348612a

G.E.STECHERT
& Co.
NEW YORK

B89094348612
B89094348612A